WILBUR L. CROSS LIBRARY
UNIVERSITY OF CONNECTICUT

193.2
K1351

v.52

BOOK 193.2.K1351 v.52 c.1
KANT-STUDIEN ERGANZUNGSHEFTE

3 9153 00072833 9

„Kant-Studien“
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 52

Wertbegriff
und
Wertphilosophie

von

Dr. Konrad Wiederhold

Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1920

193.2
K1351
v.52

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Andenken meines Vaters

gewidmet.

VORWORT.

Unter den Begriffen der Philosophie der Gegenwart nimmt der Wertbegriff eine besondere Stellung ein. Es ist einmal die Breite seiner Anwendung, die ihn schon äußerlich aus dem Gewoge der philosophischen Begriffe unserer Tage hervortreten läßt. Es ist der Umfang seines Gebrauchs, der in der wissenschaftlichen Philosophie wie in Strömungen eines Denkens uns begegnet, das sich mehr mit Schlagworten und vagen Vorstellungen begnügt.

Aber es ist mehr und ein anderes Moment, welches wir meinen, wenn wir von einer herausgehobenen Stellung des Wertbegriffes sprechen. Seit seiner Einführung in die wissenschaftliche Philosophie durch Lotze, seit Nietzsches Wendung von der »Umwertung aller Werte« und den psychologischen Untersuchungen Meinongs und Christian von Ehrenfels, ist er immer mehr zu einer Grundkategorie modernen Denkens geworden. Ja, die Verwendung des Begriffes findet, historisch gesehen, in einem so innigen Zusammenhange, sachlich betrachtet, in einer so zentralen systematischen Bedeutsamkeit statt, daß wir von einer »wertphilosophischen Bewegung« sprechen dürfen.

Man sollte meinen, die Häufigkeit und noch mehr die sachliche Bedeutung, die der Verwendung des Wertbegriffes zukommt, hätte bisher schon zu seiner weitgehenden Klärung, zu seiner umfassenden Grundlegung geführt. Von einer solchen Besinnung kann nur in sehr unzureichendem Maße die Rede sein. Solange aber der Begriff selbst nicht einmal von Grund aus analysiert worden ist, kann auch keine Einsicht in die sachliche Berechtigung seiner systematischen Verwendung gewonnen werden.

Diese systematische Einsicht aber zu fördern, ist vornehmlich die Aufgabe, die sich diese Arbeit stellt. Nach einer eingehenden Analyse und umfassenden Grundlegung des Wertbegriffes ist zu fragen, in welchem Umfange und in welchem Sinne er als

Systembegriff der Philosophie verwendbar ist. Einer Darstellung der Systemversuche der wertphilosophischen Bewegung wird sich eine kritische Erörterung anschließen, wie weit diese Gedankengänge den Bestimmungen entsprechen, welche wir in der Analyse des Wertbegriffes aufgestellt haben. Es wird sodann grundsätzlich zu fragen sein, ob der Wertbegriff auf den Sachverhalt anwendbar ist, den er treffen soll, welche Anwendungsmöglichkeit ihm in der Philosophie überhaupt zuzuerkennen ist.

Die Erörterung der Verwendbarkeit des Wertbegriffs als eines systematischen Begriffes läßt den Sachverhalt selbst, welchen die wertphilosophische Bewegung zu begreifen bemüht war, um so mehr als ein höchst ernsthaftes Problem ja als eine Grundfrage aller Philosophie gelten. Sie will daher die haltbaren, in die Zukunft weisenden Züge jener Wertphilosophie durchaus anerkennen und würdigen, mag ihr zentraler Begriff noch so verfehlt sein.

Diese Arbeit soll letzten Endes einen, wenn auch sehr unzureichenden Beitrag liefern zur Bewältigung eines Grundproblems der Philosophie: wie läßt sich ein von aller Subjektivität und aller Relativität des Erlebens unabhängiger idealer Bestand, ein objektiver Gehalt begründen?

INHALT.

Seite

Vorwort V

1. Kapitel. Grundlegung des Wertbegriffes.

1. Die Verwendung des Wortes »Wert« in Leben und Wissenschaft . 1
2. Grundsätzliche Erörterungen der Möglichkeiten der philosophischen Analyse eines Begriffes 3
3. Analyse des allgemeinen Wertbegriffes 4
4. Die Wertung als psychischer Akt 6
5. Erkenntnistheorie und Wertbegriff. Die Gültigkeit des Wertmaßstabes 9
6. Die Bedeutungstypen des Wertbegriffes 12
7. Zusammenfassende Betrachtungen 17

2. Kapitel. Der Wertbegriff als philosophischer Systembegriff: Bedeutungstypen I—IV.

8. Die Sinnesgemäßheit und die Tragfähigkeit eines philosophischen Systembegriffes: Die beiden Kriterien der Beurteilung seiner Verwendung 18
9. Der Lustwert 20
10. Der Nutzwert 23
11. Der Konventionalwert 24
12. Der Ganzheitswert 26

3. Kapitel. Der Begriff des Normwertes: Darstellung seiner Verwendung in der wertphilosophischen Bewegung.

13. Sachliche und historische Voraussetzungen des modernen Normwertbegriffes 29
14. Die Einführung des Wertbegriffes in die Philosophie durch Lotze . 36
15. Die Wertphilosophie Wilh. Windelbands 40
16. Rickerts »System der Werte« 44
17. Münsterbergs »Philosophie der Werte« 50
18. Die systematische Stellung des Wertbegriffes bei J. Volkelt . . . 56

4. Kapitel. Der Normwert als philosophische Systemkategorie.

Abschließende Erwägungen 59
19. Die Sinnesgemäßheit des Normwertbegriffes: Kritik seiner Verwendung seit Lotze 60
20. Die Begründung der Unbedingtheit der Normwerte und die Metaphysik 67
21. Die Tragfähigkeit des Normwertbegriffes und des Wertbegriffes überhaupt als eines Systembegriffes der Philosophie 76
22. Abschließende Erwägungen 82

1. Kapitel.

Grundlegung des Wertbegriffes.

1. Die Verwendung des Wortes »Wert« in Leben und Wissenschaft.

Die philosophische Analyse eines Begriffes tut gut von der Verwendung des Wortes im täglichen Sprachgebrauch auszugehen. Denn in der lebendigen Sprache kommt die ganze Fülle und Ursprünglichkeit der Wortbedeutungen zum Ausdruck. Wir bewahren uns so vor der Gefahr, mit vorgefaßten Meinungen und Begriffen an unser Problem heranzugehen.

In welcher Mannigfaltigkeit der Bedeutungen tritt uns das Wort »Wert« entgegen! Wir empfangen schon an dieser Stelle einen Eindruck von der Vieldeutigkeit des Wortes, welche irgend eine Gemeinsamkeit des Sinnes fast vermissen läßt. Welchen Dingen verleihen wir nicht Wert? Gegenständen unverhüllten materiellen Begehrens wie reinster geistiger Schätzung: wir werten ein Stück Brot, weil es unser Hungerbedürfnis befriedigt, wir sprechen von dem ästhetischen Wert einer Symphonie und dem Marktwert einer Ware, wir halten einen Ring als Erbstück wert, wir urteilen in nüchterner Sachlichkeit über den Nutzwert einer bestimmten Holzart und werden bei dem Verluste eines Freundes inne, welcher Wert dem Wirken dieser Persönlichkeit für unsere ganze Entwicklung zukommt. Wir werten schlechthin alles Denkbare, dem wir im Leben als psychophysische Individualitäten begegnen. Scheint die geradezu verwirrende Vieldeutigkeit des Wortes nicht einer begrifflichen Einheitlichkeit seines Sinnes zu spotten? Ist es vielleicht nur die Einheit einer seelischen Funktion oder einer ursprünglichen Angelegtheit unserer psychophysischen Organisation, welche sich im Werten ausspricht? Doch

das sind schon wissenschaftliche Erklärungen, Hypothesen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit.

Wenn uns der lebendige Sprachgebrauch keine Gemeinsamkeit des Sinnes in der Verwendung des Wortes »Wert« zu zeigen scheint, so mögen wir uns an seinen Gebrauch in der strengen Sprache der Wissenschaft wenden. Wir verfolgen die Geschichte des Wortes in seiner wissenschaftlichen Anwendung, oder, wie wir bezeichnend sagen können, die Geschichte des Wertbegriffes.

Als Begriff einer Einzelwissenschaft, nämlich der Nationalökonomie, hat der Wertbegriff Aufnahme in die Wissenschaft gefunden. Wenn wir von Aristoteles absehen, in dessen »Staat« sich schon recht klare Aufstellungen über den wirtschaftlichen Wert der Güter finden, darf man Adam Smith als den ersten Forscher bezeichnen, welcher den Wertbegriff in die Terminologie der Nationalökonomie und damit in die wissenschaftliche Sprache überhaupt einführte. Er machte die wichtige Unterscheidung zwischen dem Gebrauchs- oder Nutzwert, der die Brauchbarkeit der Güter zur Befriedigung meiner wirtschaftlichen Bedürfnisse anzeigt und dem Tauschwert, welcher »die durch den Besitz der Sache gegebene Möglichkeit angibt, andere Sachen zu kaufen«[1]). Seitdem hat der Begriff in den Wirtschaftswissenschaften eine stets wachsende Verwendung gefunden im Zusammenhange der an Bedeutsamkeit zunehmenden Untersuchungen zu einer Theorie der wirtschaftlichen Werte. Die Lehre der sog. österreichischen Schule (Menger, von Wieser u. a.) vom »Grenznutzwert« und vor allem Marx' Theorie vom »Mehrwert« haben in besonderem Maße zur Verbreitung des Wertbegriffes beigetragen.

Von der Nationalökonomie gingen die Anregungen aus, den Wert oder besser: die Wertung, als psychologisches Problem zu behandeln. Chr. v. Ehrenfels und Alexius von Meinong stellten die ersten ausgesprochen psychologischen Werttheorien auf: die Wertung wurde als psychisches Phänomen betrachtet, als ein Ablauf von Bewußtseinsvorgängen, welcher unter der Einwirkung bestimmter Faktoren zustande kommt.

Aber schon früher war der Wertbegriff von Lotze zum ersten Male in der systematischen Philosophie in strengerer Definition verwandt worden. Er erhielt innerhalb seines teleologischen Idealismus, der auf eine »ideale Deutung des Wertes der Wirk-

1) v. Philippovich, Grundriß der politischen Oekonomie, Bd. I, S. 245.

lichkeit« vom Gefühle her ausging, eine bedeutsame Stellung. An ihn knüpfte vor allem Windelband an. Bei ihm, wie bei Rickert, Münsterberg und Volkelt wurde der Wertbegriff zum Zentralbegriff ihrer systematischen Untersuchungen. Mit einem gewissen sachlichen Recht läßt sich die Gedankenbewegung, deren bemerkenswerteste Träger sie sind, als »Wertphilosophische Bewegung« bezeichnen. Zum Schlagwort einer Modephilosophie endlich wurde der Begriff durch Nietzsches Wendung von der »Umwertung aller Werte«.

So haftet dem Worte infolge seiner Vieldeutigkeit auch noch die Abgeschliffenheit des Schlagwortes an, bei dem sich alles und darum nichts denken läßt.

Welches ist aber der einheitliche, prägnante Sinn, der alle diese Anwendungen des Wortes »Wert« trägt? Auch diese Wanderung durch seine Geschichte als eines wissenschaftlichen Begriffes erhöht nur den Eindruck seiner verwirrenden Vieldeutigkeit.

2. Grundsätzliche Erörterungen der Möglichkeiten der philosophischen Analyse eines Begriffes.

Der Ueberblick über die Verwendung des Wertbegriffes in Leben und Wissenschaft konnte uns nur eine Anschauung von der Vieldeutigkeit seines tatsächlichen Gebrauchs vermitteln. Wir aber fragen nach dem Sinn, welcher diese Fülle seiner Anwendungen trägt und von ihm aus nach dem Recht, sich des Wortes zu bedienen. Eine Antwort auf diese Fragen vermag allein die philosophische Analyse eines Begriffes zu geben. Was heißt es aber, einen Begriff einer philosophischen Analyse unterziehen und was vermag ein solches Verfahren zu leisten?

Unter philosophischer Analyse könnte zunächst jene dialektische Methode verstanden sein, die alle dogmatische Metaphysik kennzeichnete, welche ohne und vor aller empirischen Erfüllung vom bloßen Begriff her eine vollgültige Erkenntnis geben wollte. Oder man könnte meinen, Kants kritische, transzendentale Methode, welche die Begriffe als Kategorien des Verstandes, als Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis, analysieren will, stünde in Rede. Oder handelt es sich um eine psychologische Untersuchung des Denkaktes, welcher bei der tatsächlichen Anwendung eines Begriffes erfolgt?

Alles dies ist nicht gemeint, wenn wir hier von der philosophischen Analyse eines Begriffes sprechen. Hier soll Analyse bedeuten: Erfassung des Sinnbestandes, der gemeint ist, wenn wir eine Aussage vollziehen. Ob diese Aussage nun in der Form eines entwickelten Urteils oder eines Begriffes erfolgt, ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Die Momente sind aufzuzeigen, die den gleichsam selbständig vorschwebenden Sinn in seinem Gesamtbstande konstituieren, als seine notwendigen Elemente ausmachen. Nicht einen Denkakt als einen Ablauf von psychischen Vorgängen gilt es zu erklären, sondern auf den Denk g e h a l t gilt es sich zu besinnen. Einen Begriff analysieren heißt also: seinen gleichbleibenden Sinnbestand in seiner Einheit erfassen. Der Begriff als Aussage dieses Sinnbestandes aber, als seiner Anwendung und Erfüllung mit Anschauung muß jenen einheitlichen Sinn gleichsam immer durchscheinen lassen, muß die Momente, die ihn ausmachen, in ihrer Selbständigkeit belassen: er darf mit einem Worte das Sinngefüge nicht vergewaltigen. Sonst wird der Begriff unvollziehbar, wird zum Unbegriff, zum bloßen Wort, mit dem sich ein Sinn nicht mehr verbinden läßt.

Diese Gesetzmäßigkeiten lassen sich hier nicht weiter begründen, wollten wir nicht uns zu weitschichtigen, metaphysischen Erwägungen entschließen. Wir wollen hier nur einsichtig machen, daß von einem durch solche Analyse erfaßten Sinnbestande aus, die Forderung erhoben werden kann, daß alle Anwendungen des Begriffes, wie wir sagen, sich nach ihm »richten« müssen, daß von diesem Sinngefüge aus an allen seinen Aussagen Kritik geübt werden kann.

Vielleicht sind diese letzten Zusammenhänge zwischen Denkakt und Denkgehalt, Logischem und Alogischem, von uns überhaupt nur hinzunehmen als ein überindividuelles Sollen, wollen wir unser Denken und seinen Anspruch auf Gültigkeit nicht aufheben.

3. Analyse des allgemeinen Wertbegriffes.

Welches ist nun der einheitliche Sinn, den wir meinen, wenn wir von Wert schlechthin sprechen?

Es ist zunächst ohne Zweifel eine Setzung, die wir vornehmen. Aber welcher Art ist die Setzung? Ist es ein Gegenstand, das Wort in seinem engeren Sinne genommen? Mit dem Gegenstand kann der Wert nicht zusammenfallen. Es wird schon bei oberflächlicher Ueberlegung einsichtig, daß der Wert eines Gegen-

standes von diesem selbst verschieden sein muß. Vielleicht ist es ein Merkmal des Gegenstandes, das seinen Inhalt mitsetzt? Wird ein Stück Papier als Gegenstand erst dadurch gesetzt, daß wir ihm den Wert einer Mark zuschreiben? Als Stück Papier wird es durch die Merkmale der Form, Farbe, Beschreibbarkeit usw gesetzt. Zum Papier von Wert wird es für uns erst auf Grund einer neuen Setzung sui generis. Der Wert ist also weder identisch mit dem Gegenstande noch bedeutet er eine Merkmalsetzung, welche den Inhalt des Gegenstandes, seinen Begriff begründet.

Noch deutlicher muß die Eigenbedeutung der Wert b e z i e h u n g — so wollen wir die den Wert als solchen begründende Setzung von jetzt an nennen — werden, wenn wir uns auf ihre Stellung zur Setzung des Gegenstandes in der Form des entwickelten Urteils besinnen. Ohne Zweifel setzt die Wertbeziehung die Setzung des Gegenstandes voraus, auf den jene ja erst gehen soll. Die Wertbeziehung lagert sich gleichsam über das reine Gegenstandsurteil. Wie ist es aber möglich, eine besondere Beziehung zum Gegenstande zu setzen, wenn sie von ihm nicht als sein Merkmal gelten soll? Welche andere Beziehung soll zwischen einem Bewußtsein und einem Gegenstande möglich sein als die durch die Setzung des Gegenstandes konstituierte Beziehung?

Die Wertbeziehung, die wir als neue, besondere, wenn auch auf die Gegenstandssetzung gegründete Beziehung behaupten, ist nur so denkbar, daß das Bewußtsein den gesetzten Gegenstand zu etwas Drittem in Relation bringt. Dieses Dritte nennen wir: M a ß s t a b. Die Setzung des Gegenstandes wird auf diesen Maßstab bezogen, den sog. W e r t m a ß s t a b. Erst durch Beziehung auf ihn verleiht das Bewußtsein dem Gegenstande Wert. Erst diese Maßgröße gibt der Wertbeziehung ihren eigenen Sinn über die bloße Merkmalsetzung hinaus.

Das Moment des Maßstabes stellt sich als typisches Erfordernis des Sinnbestandes des Begriffes Wert dar. Auf diese Feststellung möchten wir schon hier mit allem Nachdruck hinweisen. Denn dieser Sachverhalt wird meistens nicht hinreichend klar erkannt. Und doch ist er von größter Wichtigkeit, wie wir noch sehen werden. Will man die Wertbeziehung nicht, in gänzlicher Verkennung der ihr eigentümlichen Bedeutsamkeit, zu einer bloßen Merkmalsetzung herabwürdigen, so muß man die Gegenstandssetzung zu einem dritten Moment in Relation bringen. Sonst hängt die Wertbeziehung gleichsam in der Luft oder besser:

sie kommt überhaupt nicht zustande. Es hat keinen Sinn, ein Stück Papier als Geld anzusprechen, wenn mit dieser Wertsetzung nicht die Beziehung des Stückes Papier auf einen — irgendwie begründeten — Maßstab gemeint sein soll. Erst die Beziehung auf ein solches Moment erlaubt von Graden der Wertigkeit zu sprechen. Wir werden weiter unten immer wieder Gelegenheit haben, die wesentliche Bedeutung des Maßstabmomentes für den ganzen Sinnbestand des Wertbegriffes noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen.

Das Ergebnis der Besinnung auf das Sinngefüge Wert fassen wir in folgender Definition zusammen: Der Wert ist die von einem Bewußtsein zwischen einem Gegenstande und einem Maßstab gesetzte Beziehung. Die Wertbeziehung ist also gebunden an ein Bewußtsein, einen Gegenstand und einen Maßstab als seine sinnesgemäßen Voraussetzungen. Diese drei Momente fordern einander: erst in ihrer Dreieinigkeit machen sie das Sinngefüge: Wert aus.

4. Die Wertung als psychischer Akt.

Wir wiesen schon oben darauf hin, daß bei jedem Denkgebilde zwischen einem Denkgehalt und einem Denkakt scharf zu unterscheiden sei. Wir mögen so zwei Momente einer letzthin unteilbaren Einheit auseinanderreißen. Aber, solange wir kein endgültiges Wissen um diesen geheimen metaphysischen Zusammenhang haben, müssen wir jedes dieser Momente in seiner Eigenbedeutsamkeit zu erfassen versuchen. Damit ist aber eine scharfe, unverwischbare Trennung der Methoden, der Betrachtungsweisen gefordert. Um so mehr wird es dann die Aufgabe einer umfassenden systematischen Betrachtung sein, die tiefen Bezüge und Zusammenhänge aufzudecken, welche notwendig zwischen jenen Momenten obwalten.

Wenn daher in unserer Untersuchung die psychologische Betrachtungsweise, nicht nur dem räumlichen Umfange nach, gegenüber der Sinnesanalyse erheblich zurücktritt, so ist für diese Einseitigkeit die Eigentümlichkeit der Problemstellung eine ausreichende, sachliche Begründung. Der sachliche Schwerpunkt liegt in der Tat auf der Besinnung auf den Sinnbestand des Wertbegriffes. Denn um seine Verwendbarkeit als philosophischer Systembegriff handelt es sich in vorliegender Arbeit, nicht um seine Bedeutsamkeit als psychologischer Erklärungsbegriff.

Für die Psychologie als empirische Gesetzeswissenschaft von dem Entstehen und Ablauf seelischer Erscheinungen ist auf Grund der ihr eigenen Einstellung auch der Wert nur in seinem Aktcharakter erheblich. Sie kennt nur Wertungen als psychische Akte. Damit sei auch terminologisch der sachliche Gegensatz zu dem Sinngefüge: Wert zum Ausdruck gebracht.

Seit den ersten bewußt psychologischen Untersuchungen der Wertungen durch Meinong geht der Streit der Meinungen vornehmlich um die Frage nach der in allen Werthaltungen wirksamen seelischen Grundfunktion. Je nachdem der Grundstandpunkt voluntaristisch oder emotionalistisch bestimmt ist, wird der Wille oder das Gefühl als der Träger der Wertungen angesehen.

So sagt Döring [1]): »Der eigentliche Grund, daß einem Objekt in irgend einem Maße Wert beigemessen wird, beruht auf der Erregung des Gefühls durch dasselbe. Die Lust an sich ist der letzte Wert für das Individuum«. Aehnlich spricht sich Schuppe aus [2]): »Auf dem Gefühl mit seinem positiven oder negativen Anzeiger, Lust oder Unlust, beruht letzten Endes alle Wertschätzung. Nach Cornelius [3]) faßt der Begriff des Wertes Erfahrungen über Gefühlswirkungen zusammen. Kreibig [4]) läßt den positiven Wert der »verbundenen Lustqualität«, den negativen der »Unlustqualität« entsprechen. Diese emotionalistische Theorie darf sich auf manche unleugbare psychologische Tatsache berufen. Wie viele Wertungen gehen nicht auf die Erfahrung erlebter Lust oder Unlust zurück! Im Leben des Einzelnen wie der Gattung lassen sich ohne Zweifel positive wie negative Wertungen auf Abscheu oder Annehmlichkeiten als ihre ursprünglichen Anlässe zurückführen. Sind deshalb aber alle Wertungen grundsätzlich als Gefühlsreaktionen aufzufassen? Ist es nicht möglich dieser Theorie gegenüber, welche alles Wollen aus Gefühlserlebnissen hervorgehen läßt, ein primäres Wollen aufzuzeigen? Es gibt in der Tat instinktive Willensakte, die auf Befriedigung ausgehen, auch wenn frühere Gefühlserlebnisse noch so sehr dagegen sprechen.

Die voluntaristische Theorie will alles Werten auf den Willen, auf ein Begehren zurückführen. »Einem Dinge schreiben wir

1) Philosophische Güterlehre S. 2.
2) Grundzüge der Ethik S. 7 und 34.
3) Einleitung in die Philosophie S. 339.
4) Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie S. 27.

Wert zu, weil wir es begehren.« Ein Bedürfnis unseres Strebens wird befriedigt. Das Gefühl spielt nur eine sekundäre Rolle. Es bestimmt nur »Richtung und Stärke des Begehrens«. Nun läßt sich dieser ebenso einseitigen Auffassung gegenüber zeigen, daß es Wertungen gibt, die unmittelbar, für unser Bewußtsein wenigstens, auf Gefühlserlebnisse zurückgehen. Einem Kunstwerk gegenüber hört alles Begehren auf; ja, es gehört geradezu zu dem Wesen alles ästhetischen Genießens, welches doch ein ausgesprochenes Werterlebnis darstellt, daß alles Wollen verstummt, daß nur Gefühl, Einbildungskraft und Vorstellungsfunktionen beteiligt sind. Wir denken gar nicht daran, alle Dinge, die wir werten, zu begehren. Und so hat denn auch Ehrenfels seine Definition des Wertbegriffes dahin erweitert, daß die Wertung zum Ausdruck bringt: entweder, daß das Objekt begehrt wird, oder daß durch die möglichst anschauliche, lebhafte und vollständige Vorstellung von dem Sein des betr. Objektes bei dem Subjekt ein auf der Gefühlsskala Unlust-Lust höher gelegener Zustand bedingt wird [1]).

Beide Theorien sind als einseitige Auffassungen der Wertungsvorgänge zu beurteilen. Wir müssen vielmehr mit Windelband von »einer Reziprozität der beiden Wertungsarten, des Fühlens und des Wollens« [2]), reden. Und dasselbe will wohl auch Ehrenfels sagen, wenn er von einem »tiefer gelegenen genetischen Zusammenhang zwischen Fühlen und Begehren« spricht.

Ja, das Werten ist so tief in den letzten Schichten des Seelischen verankert, daß in gewissem Sinne alle psychischen Funktionen an seinem Zustandekommen beteiligt sind. Denn auch die Vorstellungsfunktion ist nicht unbeteiligt, indem sie den Inhalt der Wertung vorstellt und urteilsmäßig ausspricht. Es kann nur von einer Prävalenz einer der Funktionen in den einzelnen Wertungen oder Klassen von Wertungen gesprochen werden. Je nachdem daher das willensmäßige oder gefühlsmäßige Moment der ursprüngliche oder vorwiegend wirksame Faktor ist, können wir zwischen Willens- und Gefühls- oder Lustwertungen, volitiven oder emotionalen Wertungen unterscheiden. Wie wir sehen werden, läßt sich auch von intellektuellen Wertungen sprechen.

1) v. Ehrenfels, System der Werttheorie S. 51.
2) Einleitung in die Philosophie S. 256.

Wir können die psychologischen Erörterungen des Wertbegriffes nicht abschließen, ohne einer Erwägung zu gedenken, die Felix Krueger [1]) kürzlich angestellt hat. Nach ihm ist das Gefühlsleben nicht nur von dem Gegensatz Lust-Unlust bewegt. Seinen Reichtum an Beziehungsmöglichkeiten und Spannungen ermöglicht erst die sog. »Tiefendimension der Gefühle«. Damit ist eine »qualitative Aenderungsrichtung der Gefühle« gemeint, die wir sprachlich als ihre Tiefe und Innigkeit, ihre Wärme bezeichnen. Dieser Bezug unserer Gefühlerlebnisse auf die Tiefendimension bestimmt erst ihren seelischen Gehalt. Die Tiefe steht in funktionalem Zusammenhang mit den »relativ konstanten Richtungen unseres Gefühlslebens«, die dem Kern unserer Gesamtpersönlichkeit entsprechen.

Diese Aufstellungen sind zweifellos zutreffend. Indem wir das Gefühlserlebnis der Liebe oder Freundschaft als lustvoll oder unlustbringend kennzeichnen, haben wir höchst unzureichend, weil eben gleichsam nur von einem Aspekt aus seinen Inhalt umschrieben. Ja, gerade bei diesen geistig tiefbewegenden Erlebnissen, können wir es am besten einsichtig machen, daß durch den Bezug auf die Lust-Unlust-Skala weder der seelische Gehalt noch das Persönlichste, Eigenste jener Gefühle bezeichnet wird. Man möchte fast zu sagen geneigt sein: jenseits dieser Skala, innerhalb der Tiefendimension erst vermögen wir die Geistigkeit oder Ungeistigkeit einer Liebe oder Freundschaft, ihre Innigkeit oder Flachheit zu erfassen, können wir ermessen, ob sie Treue gegen uns selbst, unsere Gesamtpersönlichkeit bedeutet. Dies gilt für alle Gefühlserlebnisse, vornehmlich für die höheren, geistigen, wie wir hier kurz sagen wollen.

In unserem Zusammenhange machen wir uns diese Einsicht in dem Sinne zu eigen, daß wir sagen: alle Wertungen sind, soweit in ihnen ein Gefühlsmoment zur Auswirkung kommt, der Tiefendimension des Gefühlslebens gemäß bestimmbar. Sie können mehr oder weniger in der Gesamtpersönlichkeit verankert sein und sind, so verstanden, inniger oder flacher.

5. Erkenntnistheorie und Wertbegriff. Die Gültigkeit des Wertmaßstabes.

Die Analyse des Sinngefüges lehrte uns, die Wertbeziehungen in ihrer auf keinen bestimmten Gegenstand, auf kein bestimmtes

1) In der »Festschrift, J. Volkelt zum 70. Geburtstag, München 1918, S. 265 ff.

Bewußtsein bezogenen Bedeutsamkeit erfassen. Von jeder Besonderheit des Wertmaßstabes wurde abgesehen. Als leere Denkform, in der abstrakten Allgemeinheit ihres Sinnbestandes wurde die Wertbeziehung behandelt. Sah diese Betrachtungsweise von aller Inhaltlichkeit bewußt ab, so ließ die psychologische Einstellung den Sinnesbestand als solchen außer Acht. Sie erfaßte um so einseitiger die mit Inhalt erfüllte Denkform in ihrem seelischen Erscheinungscharakter, in ihrer Verbundenheit mit den empirischen Faktoren.

Wie die reinen Denkformen zur Inhaltlichkeit kommen, wie sie anwendbar werden auf Besonderheiten der Subjektivität wie der Gegenständlichkeit, andererseits wie die Inhaltlichkeit der Form bedarf: alle diese Zusammenhänge und Fragen klären weder Sinnesanalysen noch psychologische Untersuchungen auf. Ihre Lösung liegt bis zu einem gewissen Grade der Erkenntnistheorie ob, in ihrer bedeutsamen Begründung durch Kant. Erst das Zusammenwirken von Form und Inhalt ergibt die volle Erfahrung. Die Denkformen sind Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis. Ebenso bewähren die Formen ihre Funktion erst dann, wenn sie ihre inhaltliche Erfüllung finden. Inhalt und Form fordern einander.

In welchem Sinne kann nun vom Werte als von einer Denkform oder einer Kategorie gesprochen werden?

Wenn wir von der Unterscheidung Windelbands von »konstitutiven« und »reflexiven« Kategorien [1]) ausgehen, so ist die Wertbeziehung keiner von beiden Arten zuzurechnen. Ihr kommt einmal keine gegenstandskonstituierende Bedeutung zu. Mit ihrer Setzung wird kein Gegenstand, der Naturwirklichkeit etwa, begründet. Es wird durch sie auch nicht rein formal logisch, im Sinne der reflexiven Kategorie, »die synthetische Funktion des Bewußtseins in ihrer Selbständigkeit gegenüber dem anschaulich gegebenen Inhalte zum Ausdruck gebracht« [2]). Wenn wir mit den beiden bezeichneten Arten den Umfang der Kategorien überhaupt erschöpft sein lassen, wäre die Wertbeziehung nur eine Denkform sozusagen zweiten Ranges. Sie ist es in der Tat, da sie in einem bestimmten Sinne viel mehr an der Subjektivität haftet als jene Kategorienarten. Mögen diese auch erst der Erfüllung durch einen Inhalt bedürfen, mögen sie zu dieser Realisierung

1) Prinzipien der Logik S. 29 ff.
2) O. Külpe, Zur Kategorienlehre S. 38.

die Subjektivität benötigen: von der Wertbeziehung läßt sich zeigen, daß sie auf dem Boden der Subjektivität überhaupt auch als Beziehung erst begründet wird. Das Bewußtsein ist in ihrem Sinnbestande ein begründendes Moment. Die Wertbeziehung setzt die anderen, konstitutiven und reflexiven, Kategorien schon voraus. Sie ist die Grundform der Stellungsnahme der Subjektivität zur Gegenständlichkeit. Sie ist keine Möglichkeitsbedingung der objektiven Erfahrung. Dieser eigentümliche Charakter der Wertbeziehung wird später noch klarer hervortreten. Vor allem wird uns da die Frage beschäftigen, ob man mit sachlichem Recht von allgemein gültigen, objektiven Werten reden kann. Um sie später beantworten zu können, müssen wir in diesen einleitenden grundlegenden Untersuchungen uns darüber Klarheit verschaffen, was es überhaupt heißt, von der Gültigkeit einer Setzung zu sprechen. Wir stellen zunächst ein Schema der möglichen Arten der Gültigkeit auf.

Die nur für mein eigenes Bewußtsein bestehende Setzung hat, so können wir zur kennzeichnenden Unterscheidung von anderen Möglichkeiten sagen, subjektiv-individuelle Gültigkeit; sie gilt nur für mich in meiner Einzigkeit. Das Denken fordert zunächst eine Gültigkeit auch für das Objekt: wir kommen zum Begriff der objektiven Gültigkeit. Da sie nur für diesen einzigen Gegenstand besteht, sprechen wir von einer objektiv-singularen Gültigkeit. Meine Setzung soll aber als Erkenntnis nicht nur für diesen Gegenstand hier, sie soll auch für diese anderen gelten, welche jenem gleichartig sind. Wir gelangen zur objektiv-partikularen Gültigkeit, partikular deshalb, weil es sich nur um einige »zufällig« daseiende Gegenstände handelt. Der nächste Schritt, den das erkennende Denken zu tun verlangt, besteht darin, daß die Gültigkeit sich auf alle Gegenstände dieser Art erstreckt, alle »Einzigkeiten dieser Klasse«, um mit Driesch zu reden. Der Begriff der objektiv-generellen Gültigkeit tritt auf. Aber über alle anschauliche Erfahrung hinaus will die Erkenntnis schweifen. Unabhängig von aller Erfahrung soll eine Setzung des Denkens sein. Diese Art der Gültigkeit besteht auch für die bloß denkbaren, irgendwie geforderten Gegenstände; wir nennen sie objektive Allgemeingültigkeit. Damit ist der denkbar weiteste Radius gewonnen, welchen das Erkennen für seine objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen kann.

Aber die weitgreifende Erkenntnis, die ich Einziger im Reiche des Denkbaren gewonnen habe, sie kann doch nicht auf meine Einzigkeit beschränkt bleiben. Von der subjektiv-individualen Stufe aus muß sich der Bereich der subjektiven Gültigkeit auch auf andere Subjekte ausdehnen lassen. Dieser Gegenstand gilt nicht nur für mich, sondern auch für einige andere bestimmte Subjekte: wir reden von einer subjektiv-partikularen Gültigkeit. Diese Setzung soll aber für alle empirischen Menschen für alle Subjekte ihre Summe gelten: die subjektiv-generelle Gültigkeit ist erreicht. Das Erkennen tut einen letzten Schritt: es will, daß die Setzung gilt für ein gefordertes Normal- oder Allgemeinbewußtsein: die subjektive Allgemeingültigkeit ist erreicht.

Diesem Schema der möglichen Arten der Gültigkeit einer Setzung ist auch die Wertbeziehung unterworfen. Eins muß aber schon hier deutlich werden, daß der Maßstab die Gültigkeit einer Wertbeziehung trägt. Ob eine Wertsetzung als Wertsetzung für mich oder viele andere Subjekte gilt, kann dem Gegenstande selbst nicht entnommen werden. Wie der Maßstab zur reinen Gegenstandssetzung erst hinzutreten muß, um sie in eine Wertbeziehung zu wandeln, so ist er auch das die Gültigkeit tragende Moment, tragend aber nicht begründend, wie wir sehen werden. Den möglichen Arten der Gültigkeit entsprechend können wir von subjektiv-individualen usw. Wertmaßstäben sprechen.

6. Die Bedeutungstypen des Wertbegriffes.

Alle Erörterungen des Wertbegriffes betrafen bisher nur seinen allgemeinen Charakter, sei es den Sinnbestand der Wertbeziehung überhaupt, die psychologischen Motivationen der Wertung schlechthin oder den erkenntnis-theoretischen Chrarakter als einer Denkform. Diese Ausstellungen berechtigen uns auf jeden Fall von einem einheitlichen Sinn des Wertbegriffes überhaupt zu sprechen. Bewähren sich diese allgemeinen Bestiinmungen auch im Hinblick auf die Besonderheiten der Anwendung des Wertbegriffes? Die einleitenden Betrachtungen erweckten in uns einen lebhaften Eindruck von einem höchst vieldeutigen Gebrauch des Wortes. Es gilt also die Möglichkeiten der Verwendungen des Wertbegriffes darzustellen und an jedem Bedeutungstyp die Richtigkeit der allgemeinen Aufstellungen zu erhärten. Vielleicht

gewinnen so die bisherigen Ueberlegungen an Anschaulichkeit, was sie in ihrer Abstraktheit notwendig vermissen ließen.

Da es sich um die Anwendung des Wertbegriffes in der ganzen Breite des alltäglichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauchs handelt, kommt eine rationale Deduktion begrenzter Möglichkeiten aus dem allgemeinen Charakter des Wertbegriffes nicht in Frage.

Der allgemeine Wertbegriff scheint sich uns in fünf Besonderheiten von Bedeutungstypen zu zerlegen. Ihre Darstellung erfolgt in einer bestimmten Reihenfolge. Wir beginnen mit dem Typ von beschränktester Gültigkeit seines Maßstabes.

Typus I: Der Lustwert.

Als Maßstab gilt die Lust und ihre Befriedigung. An der Gefühlsskala Lust-Unlust ist die Lust meßbar, wenn wir bei psychischen Vorgängen überhaupt in diesem groben Bilde reden dürfen. Als dritte Dimension kommt die Tiefendimension hinzu. An diesem Typ erscheint der Wertbegriff als die Grundform der Auffassung und Beurteilung des Gegenständlichen überhaupt, sei es der Naturwirklichkeit oder einer irgendwie gedachten Welt. Das Eigentümliche des Lustwertes ist nur, daß die Lustbefriedigung den Wertmesser bildet. Innerhalb dieses Typs wird es sich meist um Setzungen von subjektiv-individualer Gültigkeit handeln. Allgemeingültigkeit bleibt ausgeschlossen, wie später zu zeigen ist.

Typus II: Der Konventionalwert.

Seine Wertsetzungen beruhen auf Konvention, d. h. der Wertmaßstab ist entweder im Uebereinkommen von einer größeren oder geringeren Anzahl Menschen festgesetzt oder dem natürlich gewordenen Herkommen entnommen. Wir sprechen daher hier von einem festgesetzten und einem natürlichen, historischen Konventionalwert.

Unter die Klasse der festgesetzten Konventionalwerte fällt vor allem der wirtschaftliche Wert in der einen seiner Bedeutungen als Tauschwert. Das Geld, die Preissetzung beruhen auf einer willkürlichen Normierung von Wertmessern für eine bestimmte Gruppe von Menschen.

Der Maßstab für die Setzung eines natürlichen Konventionalwertes ist dem Herkommen entnommen. Alles in der Ent-

wicklung der menschlichen Geschichte, der Sitte, der Mode usf. Gewordene hat seinen, wie wir sagen, historischen Wert.

Die Setzungen des Konventionalwertes haben immer subjektiv-partikulare Gültigkeit, da sie nur für einen bestimmten Kreis von Menschen gelten.

Typus III: Der Nutzwert.

Allen Gegenständen, welche Nutzen gewähren, deren Gebrauch einem praktischen Zweck dient, sprechen wir Nutzwert zu. Der Nutzeffekt ist der Maßstab für diese Wertbeziehung. Die in der nationalökonomischen Literatur eine so große Rolle spielenden Begriffe des Gebrauchs- und des Grenznutzwertes gehören hier her. Somit verteilt sich der nationalökonomische Wertbegriff auf zwei Bedeutungstypen des allgemeinen Wertbegriffes.

Psychologisch sind Nutzwertungen als Willenswertungen anzusehen. Im tatsächlichen Erleben können sie leicht zu Lustwertungen als Gefühlswertungen werden.

Mit Ausschluß der Allgemeingültigkeit kommen für Wertsetzungen dieses Typs alle Arten der Gültigkeit in Frage.

Typus IV: Der Ganzheitswert.

Er findet im Gegensatz zu den behandelten drei Typen seine vorwiegende Verwendung in der Wissenschaft. Wir sprechen allerdings schon im täglichen Leben z. B. von dem Werte, welchen eine bestimmte Periode des Lebens eines Menschen für den ganzen Verlauf gehabt habe, oder von dem Werte einer Persönlichkeit für das Ganze einer Gemeinschaft, der er dient. Immer ist eine irgendwie statuierte Ganzheit der Maßstab für den Wert, welchen wir einem Teil, einem Gliede, einem Moment zuerkennen. Diese Ganzheit kann vollendet in der Gegenwart, sie kann als ein zu erstrebendes oder sich in notwendiger Entwicklung ergebendes Endziel in der Zukunft realisiert werden. In allen Fällen ist diese Wertsetzung nicht denkbar als auf dem Boden eines Zweckzusammenhanges, welcher zwischen Teil und Ganzheit obwaltet. Wir können innerhalb des Ganzheitswerttypus wieder einen statischen und einen evolutiven Sondertyp unterscheiden. Dem letzteren Typus kommt in den Wissenschaften als Entwicklungswert eine große sachliche Bedeutsamkeit zu.

Alle Geistes- oder Kulturwissenschaften verwenden Wertmaßstäbe in ausgiebigem Maße: von der Bewertung einer ein-

zelnen Persönlichkeit oder Einrichtung für eine Epoche oder ein Volk bis zur Einschätzung einer ganzen Periode für das Ganze einer Kultur. Rickert hat das Verdienst die »Wertbeziehungen« der Kulturwissenschaften in ihrer methodologischen Bedeutsamkeit herausgearbeitet zu haben. Ob damit das Wesen dieser Wissenschaften erschöpfend und vor allem in ihrem Gegensatz zu den Naturwissenschaften hinreichend gekennzeichnet ist, das ist eine Frage, deren Erörterung hier nicht stattzufinden hat.

Nimmt man einmal den Begriff des Ganzheitswertes in diesem weiten Sinne, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Naturwissenschaften, vor allem die Biologie, von dem Entwicklungswerte eines Gliedes oder einer Periode für eine organische Ganzheit sprechen dürfte. Mögen terminologische Bedenken gegen diese Bezeichnung vorzubringen sein, auch die Naturwissenschaften vollziehen tatsächlich solche Bewertungen.

Psychologisch handelt es sich bei diesem Bedeutungstyp um ausgesprochen vorstellungsmäßige, intellektuelle Wertungen.

Schwieriger ist es, den kategorialen Charakter des Ganzheitswertes zu bestimmen. Die bisher behandelten Typen des Wertbegriffs schufen das Gegenständliche selbst nicht erst. In der Geschichtswissenschaft vor allem scheinen die Dinge anders zu liegen. Wählt der Historiker das historisch Bedeutsame nicht erst auf Grund von Bewertungen von Personen, Ereignissen, Einrichtungen usw. aus? Nicht alles und jedes Ereignis geht in die Geschichte ein, welche in ihrer Darstellung kein Chaos von Begebenheiten, keine Chronik jedes Vorfalles und Gedankens der Vergangenheit bedeutet. Auswahl und Sichtung des ungeheuren Materials, seine Gruppierung in Stufen und Epochen ergibt sich erst durch eine Formung des Stoffes auf Grund vor allem von Wertgesichtspunkten. Immer werden Wertbeziehungen auf eine irgendwie gefaßte und begründete Ganzheit vollzogen. Haben wir in dem Ganzheitswert nicht eine die historischen Gegenstände, die für die Geschichtswissenschaft relevante Wirklichkeit, begründende Kategorie zu sehen?

Es ist für uns unbezweifelbar, daß die Wertbeziehung in der Geschichtswissenschaft, aber auch sonst in den Kulturwissenschaften eine gegenstandsbegründende Funktion hat. Um so problematischer ist aber, ob und in welchem Sinne der Maßstab selbst, welchen diese Wissenschaften anwenden, der Subjektivität

enthoben ist, ja enthoben sein kann. Ist jene Ganzheit der Kultur als Menschheitsideal nur ein bedingter Ausdruck der Geistigkeit einer bestimmten Zeit? Hat es überhaupt einen Sinn, von der zusammenhängenden, einheitlichen Gesamtentwicklung der Menschheit zu sprechen, einem letzten absoluten Ideal, das für alle menschliche Geschichte bedeutsam wäre? Oder ist, wie Spengler in seinem »Untergang des Abendlandes« ausführt, nur von einer Abfolge aufblühender und absterbender Einzelkulturen zu reden, die ihren Wertmaßstab gleichsam in sich tragen, an dem sie gemessen werden könnten? Auch wenn wir dieser Grundanschauung Spenglers niemals beipflichten können und von einer letzten Einheit des Kulturideals sprechen zu müssen glauben: so lange jenes menschheitliche Ideal nicht selbst der Subjektivität enthoben ist, haftet den Wertbeziehungen der Geschichtswissenschaft eine unvermeidbare Zufälligkeit an.

So sehr wir den Ganzheitswert als historische Kategorie, als Möglichkeitsbedingung der geschichtlichen Erkenntnis zu würdigen wissen, so bestreitbar scheint uns die Allgemeingültigkeit ihrer Wertsetzungen solange, bis es gelungen ist, das Ganzheitsziel der Menschheit zu begründen. Dieses müßte dann allerdings so begründet werden, daß es seinerseits nicht wieder nur ein Ausfluß der Subjektivität darstellt. So ist die Geschichtswissenschaft mit Notwendigkeit auf die Wertbeziehungen angewiesen, ohne doch ihre Objektivität ausreichend gesichert zu finden.

Typus V: Der Normwert.

Als Maßstab für die Wertsetzungen dieses Typus dient eine irgendwie gefaßte und bestimmte Norm, welche unserem individuellen Belieben und Erleben entrückt ist. Die Autonomie dieser Normen schwebt schon der alltäglichen Vorstellungsweise mehr oder weniger klar vor. Eine Handlung, die als gut oder schlecht gewertet wird, erscheint doch schon dem naiven Denken als zu einem Ideal in Beziehung gesetzt, welches seine Würde nicht den individuellen Wünschen oder Vorstellungen verdankt. In der psychologischen Tatsache des Gewissens kündigt sich dem Menschen die Majestät der sittlichen Norm an. Der Wert eines Kunstwerkes erscheint, je gehaltvoller es uns dünkt, um so mehr einem normativen Bestand gemäß zu sein.

Es hat keinen Sinn zu sagen, wie es häufig genug geschieht: das Kunstwerk selbst ist ein Wert für mich, es trägt seinen Wert

unmittelbar in sich selbst. Wenn wir in Strenge den Wertbegriff anwenden wollen, müssen wir vielmehr sagen: dieses Kunstwerk hat hohen Wert, da es der ästhetischen Norm in hohem Maße entspricht. Damit ist dieses Urteil auch ausdrücklich des zufälligen, subjektiven Charakters entkleidet, den es doch nicht haben soll. In jenem Gebrauch des Wertbegriffes sehen wir schon in der populären Redeweise die verschwommene Verwendung des Wortes als etwas Mystischem durchscheinen, die in der philosophischen Terminologie noch gesteigert ist.

Denn seine wissenschaftliche Anwendung findet der Normwertbegriff in der Philosophie. Mit ihr werden wir uns unten eingehend zu beschäftigen haben.

7. Zusammenfassende Betrachtungen.

Es drängt, uns die in etwa disparaten Ausstellungen in ihrem Kernpunkte zusammenzufassen.

In diesem ersten, grundlegenden Teile, handelte es sich darum, den Wertbegriff in möglichst umfassender, allseitiger Untersuchung soweit zu erfassen, daß alle seine philosophisch erheblichen Züge offenbar würden. Es galt von verschiedenen Fragestellungen der philosophischen Problematik aus den Begriff einer Erörterung zu unterziehen.

Diese Fragestellungen sind indessen nur Vorfragen in Ansehen der philosophischen Frage überhaupt: Wie gelangen wir zu einem umfassenden, abschließenden System? Alle phänomenologischen, logischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Ueberlegungen wollen letzten Endes nur Vorfragen beantworten, den Weg bereiten zur Beantwortung dieser letzten Zentralfrage aller Philosophie. So mußte denn der Wertbegriff allen Vorfragen der Disziplin der Philosophie gegenübergestellt werden, ehe seine Verwendbarkeit als philosophischer Systembegriff geprüft werden konnte. Bevor wir an die Lösung dieser Aufgabe herantreten, fassen wir das Ergebnis der Untersuchungen des ersten Teiles kurz zusammen:

Die Analyse des Sinnbestandes des Wertbegriffes zeigte drei Momente als notwendig erforderlich, um das Gefüge zu konstituieren: ein Bewußtsein, einen Gegenstand und einen Maßstab, welcher die Setzung zur Wertsetzung macht.

Die psychologische Durchforschung der Wertungen als psychischer Akte ließ in ihnen ein »psychologisches Urphäno-

men« (Simmel) sehen, an dessen Zustandekommen Wollen, Fühlen und Vorstellen beteiligt sind. Je nachdem eine der seelischen Grundfunktionen überwiegend oder primär motivierend wirksam ist, können wir von volitiven (Willenswertungen), emotionalen (Gefühlswertungen) oder intellektuellen Wertungen sprechen. Das Gefühlsmoment jeder Wertung ist nicht nur durch die Lust-Unlustskala, sondern außerdem noch durch die »Dimension der Tiefe« bestimmt.

Die Untersuchung der Wertsetzung von erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus ergab: Die Wertsetzung erhebt als Erkenntnisgefüge Anspruch auf Gültigkeit. Sie ist daher dem Schema der möglichen Arten der Gültigkeit unterworfen. Die Wertbeziehung ist eine Kategorie, aber je nach dem Bedeutungstypus, dem sie angehört, in einem besonderen Sinne. Sie erweist sich bei drei Bedeutungstypen (Lust-, Konventional-, Nutzwert) als eine Grundform der Stellungnahme der Subjektivität zur Gegenständlichkeit. Als Ganzheitswert erscheint sie, vor allem in den Kulturwissenschaften, als eine die Gegenstände dieser Wissenschaften begründende Kategorie.

Mit der höheren Stufe der Gültigkeit nimmt auch der kategoriale Gehalt, die konstitutive Bedeutsamkeit zu. Wir können in diesem Sinne von einer Rangordnung der Bedeutungstypen des Wertbegriffes reden.

2. Kapitel.

Der Wertbegriff als philosophischer Systembegriff (Bedeutungstypen I bis IV).

8. Die Sinnesgemäßheit und die Tragfähigkeit philosophischer Systembegriffe: Die beiden Kriterien der Beurteilung ihrer Anwendung.

Der letzte Sinn aller philosophischen Bemühungen ist das Suchen nach einem umfassenden, abschließenden System des Wißbaren und Denkbaren in seiner Totalität. Das Mittel der philosophischen Erkenntnis, das sie mit jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis gemeinsam hat, ist der Begriff. Rein formallogisch betrachtet ist Philosophie, das hat Herbart richtig gesehen, eine »Bearbeitung der Begriffe«, d. h. die Setzung und nochmalige Formung vorwissenschaftlicher und vorphilosophischer Begriffe zum systematischen Gefüge, ihr »Schauen« in einem letzten ein-

deutigen Zusammenhange. Philosophie ist ohne Frage noch etwas anderes: von dieser bestimmten Seite aber aus gesehen, gilt sicherlich diese Bestimmung ihres Wesens.

In ihrem historischen Ablauf ist die Philosophie als Geschichte der Systeme zugleich die Geschichte von Begriffen, die als Grundkategorien des philosophischen Weltverstehens fungieren. Denn in einigen wenigen zentralen Begriffen schließt sich der ganze tiefste Sinn und Gehalt eines Systems zusammen. So kann man, zumal für die philosophisch fruchtbarsten Perioden der Menschheitsgeschichte, einige leitende, tragende Zentralbegriffe gleichsam als die Kristallisationspunkte des Denkens der Zeit bezeichnen. In ihnen spricht sich alle Engigkeit und zeitliche Bedingtheit, aber auch alle intellektuelle Größe und der zeitlose Gehalt der Schöpfungen einer Epoche aus. Es ist nun einmal dem Menschen nicht vergönnt, mit e i n e m Geistesblick die Ganzheit des Welterlebnisses zu begreifen: die Wahrheit enthüllt sich ihm im Nacheinander und durch eine Vielheit von Kategorien.

Wir aber, die wir uns in dieser Untersuchung eine Aufgabe zunächst kritischer Art gestellt haben, müssen uns fragen: welche Kriterien entscheiden über die Angemessenheit jener Systemkategorien im Hinblick auf die Erkenntnis des Sachverhaltes? Wie ist es überhaupt möglich, philosophische Systeme und ihre Grundbegriffe sachlich zu würdigen, sie zu billigen oder zu verwerfen? Es sind, so meinen wir, zwei Kriterien, die gestatten, solche Kritik zu üben: als f o r m a l e s Kriterium die Sinnesgemäßheit der Verwendung des Begriffes und als i n h a l t l i c h e s Moment: die systematische Tragfähigkeit des Begriffes.

Die Forderung der Sinnesgemäßheit eines Begriffes ist erfüllt, wenn seine Anwendungen der ihn begründenden sinnvollen Definition in a l l e n Momenten ihres Sinnbestandes streng Genüge tut. Jedem Begriff liegt sein Sinngefüge zugrunde, das seinen unabänderlichen Bestand hat. Das sprachliche Symbol dieses sich gleichbleibenden Sinnes ist das e i n e Wort, das eben nur Verwendung finden darf, solange der e i n e Sinn unverändert zugrunde gelegt bleibt. Diese formallogische Forderung hat ohne Zweifel ihre tiefe sachliche Begründung. Sie hat aber ihre eigene Bedeutsamkeit für die systematischen Begriffe der Philosophie. Denn das zweite Moment macht sich geltend und verleitet in der Praxis des philosophischen Denkens nur allzuleicht jenes erste Gebot zu überschreiten.

Das zweite Kriterium der Tragfähigkeit eines Systembegriffes will sagen: Wie weit ist der Begriff imstande, den vorliegenden Sachverhalt zu treffen? Wie weit ist der Begriff vermöge seines Sinngefüges dazu imstande? Wie das Bestreben, dieser Forderung zu genügen, dazu verleiten kann, möglichst viel Inhaltlichkeit in die Systemkategorie zu packen, um so das Sinngefüge zu sprengen, den Begriff zu steigern bis zur Unvollziehbarkeit, so kann die erste Forderung in einem anderen Sinn eine Krisis des Systems herbeiführen: der Begriff vergewaltigt, vermöge der Enge seines Sinnes die Inhaltlichkeit; um ihm zu genügen, wird dem Erlebbaren ein einheitliches Begriffsschema aufgezwängt, das alle Unterschiedenheiten verkennt.

In den metaphysischen Systemen werden wohl beide Gebote zugleich übertreten. Unentfliehbar aufgegeben, führt doch der Versuch das metaphysische Problem zu lösen, notwendig dazu, die angewandten Systembegriffe zu überspannen bis zur Unvollziehbarkeit und zugleich das Denkbare in einseitige Begriffe zu zwängen, die sich als nicht tragfähig erweisen angesichts des Reichtums und der Rätselhaftigkeit des Erlebbaren [1]).

Die beiden Kriterien sollen uns auch bei der kritischen Würdigung der Typen des Wertbegriffes als Systemkategorien leiten. Allerdings wird sich unsere Untersuchung nicht allen Typen mit der gleichen Ausführlichkeit zuwenden, schon deshalb nicht, weil die Bedeutungstypen I bis IV nur in geringem Maße eine tatsächliche Anwendung, d. h. expressis verbis, in der Philosophie gefunden haben. Bei ihnen ließe sich nur angeben, in welchem Sinne diese Typen als Systemkategorien Verwendung finden können, welche Tragfähigkeit ihnen bei sinnesgemäßem Gebrauch zuzuerkennen wäre. Zur Verdeutlichung suchen wir philosophische Begriffs- und Systembildungen auf, die ihrem Sinne nach den Wertbegriff hätten verwenden können, auch wenn sie dies nicht ausdrücklich getan haben.

9. Der Lustwert als philosophischer Systembegriff.

Auch als Maßstab einer philosophischen Bewertung des Lebens ist Lust die empirisch erlebte Bestimmtheit des Gefühls. In

1) Die von Windelband (Lehrbuch der Gesch. der Philos. S. 15) angegebenen »Prinzipien der immanenten Kritik« philosophischer Systeme beziehen sich mehr auf die historische Wirksamkeit der Systeme, mögen sie auch mittelbar die systematische Einsicht fördern.

einem engeren, psychologisch strengeren Sinne würde die Lust rein quantitativ gefaßt, eine Lustmenge, die erzeugt wird. Auch selbst wenn wir von unseren seelischen Erlebnissen überhaupt als von etwas quantitativ Bestimmbaren reden dürften, wäre es fraglich, ob solches quantitativ faßbare Erlebnis jemals rein auftrete. Irgendwie wird ein qualitatives Moment immer in das Lusterlebnis hineinverwoben sein; immer wird es irgendeinen Bezug haben auf jene oben gekennzeichnete Tiefendimension der Gefühle. Ein Lusterlebnis wird stets entweder flach oder tief sein, nur die Oberfläche des Menschen bewegen oder an die Tiefe seines eigensten Wesens rühren.

In der Philosophie der Antike tritt uns eine Philosophie des Lustwertes mit der ganzen Klarheit und Einseitigkeit des griechischen Denkens bei dem Hedonismus der Kyrenaischen Schule, vor allem der Lehre ihres Begründers Aristippos entgegen. Von sensualistischen Erwägungen ausgehend sieht er in den momentanen Empfindungen das allein Wirkliche. In seiner praktischen Philosophie wird ihm die augenblicklich erlebte Lust, der Genuß des Augenblicks, zum Inhalt des Lebens. Und alle Selbstbeherrschung dient eben nur der Steigerung der Genußfähigkeit, die den eigentlichen Sinn der Tugend ausmacht. Nur das Einzelne in seiner Besonderung vermag dieses »Lebensideal« zu verwirklichen: Aristippos Hedonismus ist durchaus staatsfeindlich. Da es ihm mehr auf den Grad der Lust und die Lust als solche als Wertmaßstab ankam, können wir seine Lehre als quantitativen individualistischen Hedonismus bezeichnen [1]).

Die umfassendste Begründung erfährt die hedonistische Philosophie im Altertum durch Epikur. Auch ihm ist die Lust das höchste Gut. Der Blick des Epikuräers ist aber nicht auf den momentanen Genuß sondern auf die dauernde Seelenharmonie einer ausgeglichenen, sich gleichbleibenden Stimmung gerichtet. Lust ist ihm Schmerzlosigkeit, Abwesenheit von Erschütterungen und leidenschaftlichen Erregungen. So ist der Wertmesser nicht die Lustmenge oder die Lust als solche in aller Unbestimmtheit, sondern ihre Inhaltlichkeit, ihre qualitative

1) Diese traditionelle Auffassung der Lehre Aristippos ist neuerdings von H. Maier (Sokrates) in Zweifel gezogen worden. Uns kommt es in diesem Zusammenhange mehr auf die systematische Möglichkeit der Verwendung des Lustwertbegriffes an.

Bestimmtheit. Je geistiger, verfeinerter eine Lust ist, um so weniger stört sie den Seelenfrieden. Unsere Einsicht (φρόνησις) läßt uns die Bedürfnisse auswählen, deren Befriedigung die geringste seelische Erregung bewirkt. Der ästhetische Lebensgenuß steht Epikur in der Rangordnung der lustbringenden Erlebnisse am höchsten. Der individualistische Charakter der Lehre ist auch bei Epikur unverkennbar.

Erst in der neueren Philosophie, vor allem seit dem 16. und 17. Jahrhundert, lebt der Hedonismus wieder auf, wenn auch nicht mehr in der klassischen Klarheit und Einseitigkeit. Das hedonistische Denkmotiv ist mehr oder weniger mit anderen Begriffen der Lebensbeurteilung vermischt. Vor allem tritt es in Verbindung mit dem Gedanken des Nutzens für das Allgemeinwohl auf: so innerhalb der englischen Utilitätsmoral bei Bentham, der eine Rangordnung der Lustwerte nach der Quantität ihres Nutzens für den einzelnen wie die Gesamtheit entwirft [1]). Damit ist der individualistische Zug des antiken Hedonismus, grundsätzlich überwunden, allerdings um zugleich den Lustwertbegriff dem Begriff des Nutzwertes anzunähern oder ihn hereinzuarbeiten. Dies hat seine tiefen sachlichen Gründe.

Es ist nicht möglich, ausschließlich auf dem Begriff des Lustwertes eine Philosophie aufzubauen, wenn sie nicht dem extremen Individualismus, ja Anarchismus verfallen will.

Der Begriff des Lustwertes hat noch eine vielfach weniger sichtbare Bedeutsamkeit innerhalb einer axiologisch gerichteten Lebensphilosophie, die als Optimismus oder Pessimismus auftreten kann. In der optimistisch gefärbten Lehre eines Epikur, wie in den pessimistisch gehaltenen Aeußerungen eines Hegesias und nicht zuletzt in den modernen Systemen eines Feuerbach, Schopenhauer und Dühring wird irgendwie eine Antwort auf die Frage nach dem Lustwert des Daseins gegeben. Diese Beziehung ist nicht zu verkennen trotz aller metaphysischen Begründung auf einen rationalen bzw. irrationalen Weltgrund. Ed. von Hartmann stellt ja ausdrücklich eine Wertwägungslehre (Axiologie) auf: er versucht in ihr die Lust- und die Leidmenge in dem Erleben der Welt abzuwägen.

Da der Begriff des Lustwertes keine ausdrückliche Verwendung in der Philosophie gefunden hat — von Ed. v. Hartmann abgesehen — so kann es sich für uns nur um eine kritische Erörterung der

1) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Philos. S. 429.

Tragfähigkeit des Lustbegriffes und damit des Lustwertbegriffes als systematischer Kategorie überhaupt handeln. Und da zeigt sich, daß der Lustwert einen haltbaren philosophischen Sinn nur als e t h i s c h e r Begriff und zwar nur innerhalb einer psychologisch orientierten Ethik haben kann. Vom Lustbegriff allein aus läßt sich weder eine normative Ethik noch eine Sozialethik begründen. Eine solche Ethik bleibt notwendig individualistisch und naturalistisch. Daß der Lustbegriff als phsychologischer Begriff auch für eine normativ und sozial gerichtete Moralphilosophie eine erhebliche Bedeutsamkeit hat, soll damit nicht geleugnet werden. Als entscheidender und tragender Begriff kann er nicht in Frage kommen.

Wird der Lustwertbegriff zur Grundkategorie eines philosophischen Systems erhoben, so wird sein Ungenügen vollends einsichtig. Eine solche Anwendung des Begriffes bedeutet dann nicht nur eine ungerechtfertigte Einengung der philosophischen Systematik, sondern sie wird leicht zu einem pathologischen Stimmungserguß subjektivster Art, mag sie sich auch noch so geistreich geben. In der systematischen Philosophie handelt es sich um etwas anderes und um mehr als die Abwägung, ob das Erleben der Welt mehr Lust oder Leid mit sich bringt.

10. Der Nutzwert als philosophischer Systembegriff.

Die Erörterung des Nutzwertes schließt sich sachlich am besten hier an. Denn auch dieser Begriff findet wohl nur innerhalb einer Ethik eine sinnesgemäße Verwendung.

In der Geschichte der Philosophie finden wir den Nutzbegriff sehr oft mit dem Lustwert in enger sachlicher Verbindung angewandt. Ist einmal der rein individualistische Standpunkt überwunden, dann sieht sich die Lustethik zur Utilitätsethik gedrängt. Andererseits kann die Utilitätsethik in ihrer strengen Ausprägung des Lustbegriffes nicht entraten: irgendwie muß der Nutzwert doch auch an einem individuellen empirischen Wertmesser gemessen werden können. Dieser Maßstab kann aber nur die Lust sein.

Das Prinzip, das beide Formen der Ethik gemeinsam haben, das Stichwort, das sie beide kennzeichnet, ist der Eudämonismus. Hedonismus wie Utilitätsmoral sehen in der Verwirklichung und der Erreichung eines Zustandes der Glückseligkeit den letzten Sinn alles Menschenlebens. Der Hedonismus sieht den Weg zu

diesem Ziele nur in der Befriedigung der individuellen Lust: er ist darum egoistischer Eudämonismus. Die Utilitätsethik sieht die Gewähr für die Erfüllung des Strebens nach der Glückseligkeit mehr in der Förderung des Wohls der Gattung: sie ist Sozialeudämonismus. Aber die Nützlichkeitsmoral braucht, wie gesagt, den Lustwertbegriff nicht aus ihrer Lehre zu verbannen. Das sehen wir bei Bentham, dem englischen Ethiker des 18. Jahrhunderts. Eine Handlung hat den höchsten Lustwert, wenn sie auf »das größte Glück der größten Anzahl Menschen« the greatest happiness of »the greatest number« abzielt, also den höchsten Utilitätswert hat. Damit wird eine notwendige Synthese der beiden Typen des Wertbegriffes vollzogen.

Was über die Tragfähigkeit des Lustwertes gesagt wurde, gilt im wesentlichen auch für den Utilitätswert. Ein philosophisches System, das sich ausschließlich oder vornehmlich auf ihn gründete, nimmt damit eine ungerechtfertigte Verengung der Aufgabe der systematischen Philosophie vor, alles Denkbare zu begreifen. Die Philosophie würde, wie zeitweise in der Antike und während der Aufklärung mit Ethik gleichbedeutend sein. Und selbst als Grundkategorie der Ethik ist sie unerträglich. Kants Kritik aller Erfolgsethik, aller einseitig dämonistisch gerichteten Moral ist, bei allem Radikalismus, im wesentlichen zu Recht bestehend.

Mißt sich solche Utilitätsbewertung aber eine zentrale Stellung in aller Philosophie an, so ergeben sich solche Karikaturen einer philosophischen Weltanschauung wie so manche Aufstellungen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Alles wurde nach seiner Nützlichkeit für den Menschen bewertet, dessen Idealbild oft recht philisterhafte Züge trug. Das Dasein fand man so herrlich eingerichtet, weil es für den Menschen und nur für ihn und zu seinem Nutzen und Frommen geschaffen war.

11. Der Konventionalwert als philosophischer Systembegriff.

Wie wir sehen, kann sein Maßstab die Konvention im Sinne des natürlich gewachsenen Herkommens oder der willkürlichen Satzung sein. Wie ist eine philosophische Verwendbarkeit des Konventionalbegriffes denkbar?

Sie ist nur denkbar als Grundkategorie der Theorie der Entstehung der Institutionen der menschlichen Gesellschaft. Da

erhebt sich sogleich die Frage: gehört dieses Problem überhaupt in eine systematische Philosophie? Tatsächlich haben ihre Lösungsversuche lange Zeit hindurch einen wesentlichen Bestandteil der Philosophie ausgemacht. Mit der zunehmenden Differenzierung der Wissenschaften sind diese Probleme als Fragen der historischen Wissenschaften und der Gesellschaftswissenschaft von der Philosophie ausgeschieden worden. Und in der Tat ist es eine Angelegenheit der einzelwissenschaftlichen Forschung, sich über die sozialpsychologischen Bedingungen und die typischen Verläufe der Entstehung von Sitten und Sittlichkeit, Recht und Staat, Einsichten zu verschaffen. Für uns ist es vor allem gar kein Problem, ob diese Institutionen überhaupt ihre Geschichte haben. Nur jene historische, mythologische Denkweise der Griechen konnte hier eine Frage sehen. Aber ist mit der Geschichte des Staates, des Rechtes als historischer Erscheinungen die ganze Problematik ausgeschöpft, die diese großen Kulturmächte in sich bergen? Die Geschichtswissenschaft und die Soziologie fragen nicht weiter. Sie wollen die Genesis jener Erscheinungen mit den ihnen eigenen Kategorien erkennen. Für sie sind alle gesellschaftlichen Institutionen natürlich gewachsen und geworden. Erhebt man diese für die einzelwissenschaftliche Betrachtung notwendige Auffassung zur Würde einer philosophischen systematischen Anschauung, so bekennt man sich zum Historizismus. Für ihn ist der Konventionalwert die letzte tragende Kategorie. Er führt schließlich einer Evolutionsphilosophie, die in der Entwickelung des Lebendigen als solchen allen sachlichen Sinn und Inhalt beschlossen sieht: Religion und Wissenschaft sind Schöpfungen des Menschen, notwendige Irrtümer. Feuerbach, Nietzsche, Spencer und Dühring gehen in dieser Grundanschauung zusammen. Vom Menschen geschaffen, dienen diese Mächte nur dem Menschen.

Das Ergebnis der kritischen Erörterung der Tragfähigkeit des Konventionalwertbegriffes können wir so zusammenfassen: diese Kategorie und die Evolutionsphilosophie, die sie mitträgt, mag das Entstehen und den erscheinungsmäßigen Ablauf aller menschlichen Institutionen rest- und lückenlos kausal zu erklären imstande sein. Den überzeitliche Sinn und Gehalt, der sich in diesen Erscheinungen ausspricht, vermag eine solche Philosophie nicht zu begründen, wenn sie sich von dieser Fragestellung überhaupt berührt zeigt.

12. Der Ganzheitswert als philosophischer Systembegriff.

Die bisher betrachteten Bedeutungstypen des Wertbegriffes konnten in dem ihnen zuerkannten eingeschränkten Sinne auch als philosophische Begriffe Verwendung finden, ohne daß von dem Kriterium der Sinnesgemäßheit aus Einspruch erhoben werden mußte. Wir werden zwar eine Einführung des Wertbegriffes als eines philosophischen Systembegriffes später für höchst unzweckmäßig erklären. Aber die Möglichkeit, ihn zu verwenden, ließ sich bisher nicht bestreiten. Denn auch innerhalb einer philosophischen Betrachtungsweise behielt der Wertbegriff mehr oder weniger den Charakter des einzelwissenschaftlichen empirischen Begriffs, sei es der Psychologie bei den Typen I und II und der Geschichte beim Typus III. Wenn sich die Betrachtungsweise, für die der Wertbegriff bedeutsam werden konnte überhaupt über ein einzelwissenschaftliches Verfahren erhob und in eingeschränktem Sinne als systematische Philosophie anzusprechen war, so handelte es sich keineswegs um eine Metaphysik. Denn für sie in dem Sinne, den wir später der philosophischen Systematik in ihrer tieferen Bedeutung zuerkennen, sollte durch unsere bisherigen Ausführungen dem Wertbegriff keine Verwendungsmöglichkeit zugebilligt werden.

Indem wir zum Ganzheitswert übergehen, werden wir vor einen erheblich veränderten Sachverhalt gestellt. So einen guten Sinn seine Anwendung in den Geschichtswissenschaften, wie wir sehen, haben mag, als metaphysischer Begriff ist er durchaus unhaltbar. Wollen wir diese Aufstellung begründen, so müssen wir einmal zeigen, daß der Ganzheitswert nur als metaphysischer Begriff für eine philosophische Systematik in Frage kommt. Ferner müßte dargetan werden, daß er als Systembegriff in diesem Sinne von unseren beiden Kriterien aus unverwendbar wäre.

Wir wollen an dieser Stelle nur auf einige Punkte hinweisen, um die eingehende Begründung unserer Auffassung bei der Betrachtung des Normwertes zu geben. Denn dieselben Gesichtspunkte und Erwägungen, die zur Ablehnung des Normwertes als eines philosophischen Systembegriffes führen, gelten im wesentlichen auch für den Ganzheitswert.

Für uns ist der Ganzheitswert nur denkbar, wie wir schon ausführten, im Rahmen eines Zweckzusammenhanges. Soll nun

einmal der Boden der empirischen, einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweise verlassen und der Ganzheitswert zur Kategorie eines philosophischen Systems erhoben werden, so wird sich eine teleologische Metaphysik nicht vermeiden lassen. Wir denken an die Systeme des Aristoteles, des Thomas von Aquino und des Leibniz. Es wird sich fragen, wenn man einmal die Wendung zur Metaphysik als unvermeidlich zugibt, ob der Wertbegriff seinem Sinnesgefüge nach imstande ist, eine Metaphysik überhaupt zu tragen. Diese Frage aber und die Erörterung dessen, was wir unter Metaphysik verstehen wollen, soll erst später uns beschäftigen.

Und doch müssen wir schon an dieser Stelle einer tatsächlichen Anwendung des Ganzheitswertbegriffes gedenken, wir meinen des »Lebenswertes« bei Friedrich Nietzsche. Wenn wir diese Verwendung des Wertbegriffes überhaupt innerhalb seiner Erörterung als eines philosophischen Systembegriffes hereinziehen, geschieht dies nicht deshalb, weil ihm eben bei Nietzsche eine solche Bedeutsamkeit zukäme. Einmal steht fest, daß bei ihm von einer philosophischen Systematik nicht die Rede sein kann: er haßte sie ja geradezu. Seine Begriffe sind zudem weit davon entfernt, eine wissenschaftliche Strenge und Konsequenz aufzuweisen.

Auf den Wertbegriff Nietzsches einzugehen, nötigt einmal die breite Anwendung, die er, wenn auch mehr in der allgemeinen Literatur gefunden hat. Sodann läßt sich der Lebenswertbegriff zu dem Normwertbegriff in einen sachlich ergiebigen Gegensatz bringen.

Wir müssen uns zunächst fragen, in welchem Sinne Nietzsche den Wertbegriff gebraucht. Und da müssen wir sagen, daß von einer eindeutigen Bestimmung, der Tendenz seiner Denkweise und Darstellung entsprechend nicht gesprochen werden darf. In einem durchaus schwankenden, vieldeutigen Sinne wird das Leben als Maßstab aller Wertsetzungen des Menschen hingestellt: das Leben als Inbegriff alles Diesseitigen im Gegensatz zu den christlichen Vorstellungen eines Ueberweltlichen, Jenseitigen. Alles, was das Leben steigert, die Vitalität, die Lebendigkeit als solche, mehrt, in diesem Sinne die Macht des Individuums, erhöht, hat Wert, Lebenswert, Machtwert.

Für uns handelt es sich nur darum, zu fragen, ob der Wertbegriff in dieser Verwendung sinnesgemäß ist und wie weit seine

Tragfähigkeit als philosophischer Systembegriff reicht. Die erste Frage läßt sich grundsätzlich bejahend beantworten unter einer bestimmten Voraussetzung: die Wertsetzungen, die so vollzogen werden, gehen von einem individuellen Bewußtsein oder der Gesamtheit der empirischen Bewußtseine aus. Sie haben individuelle oder generelle Gültigkeit. In dem Augenblick, wo sie Allgemeingültigkeit beanspruchen, müssen sie notwendig auf ein Allgemeinbewußtsein bezogen werden. Dieser Begriff ist aber nur auf Grund einer metaphysischen Begründung möglich, wie später gezeigt wird. Der Maßstab, der in diesen Wertsetzungen verwandt wird, muß in Konsequenz dieser Forderung, von r e l a t i v e r Gültigkeit bleiben. Das »Leben«, das in irgend einem Sinne doch als eine Ganzheit gefaßt wird — dies ist der sachliche Grund, daß wir den Lebenswert an dieser Stelle schon behandeln — darf nie mehr sein wollen als ein Inbegriff von Erfahrung, empirischen Feststellungen, das Leben, das in dem Bewußtsein als Willen lebendig ist, dessen Machtsteigerung oder -verminderung den Maßstab bildet zur Bewertung alles Strebens und Handelns.

Die Lehre Nietzsches will ausdrücklich antimetaphysisch sein: sie will ja gerade eine »Umwertung« aller bisher geltenden Werte vollziehen, d. h. sie will nur noch Werte gelten lassen, die sich auf ein Erleben des in uns gegenwärtigen Lebens gründen lassen, nicht auf ein Prinzip, das jenseits dieser Lebendigkeit in einer anderen Welt seinen Grund hat. Innerhalb einer nichtmetaphysischen Lehre, soweit dies eben möglich ist, ist der Lebenswert in durchaus sinnesgemäßer Weise verwendbar. Vom Lebenswert kann aber auch nur von einer gänzlich unmetaphysischen Betrachtungsweise aus gesprochen werden. Der Begriff des Lebenswertes ist nicht tragfähig für eine Metaphysik. Auf dem schwankenden Grunde des Lebensbegriffes läßt sich nur eine relativistische Lehre errichten: nicht mehr. Was die Philosophie, die im Begriffe des Normwertes ihren zentralen Systembegriff sieht, begründen will, die Unabhängigkeit, die Unbedingtheit eines objektiven Gehaltes von der Subjektivität des Bewußtseins: die Philosophie der Lebenswerte, auch wenn sie wollte, kann einen solchen absoluten Bestand niemals begründen. Hier begegnen wir dem tiefen sachlichen Gegensatz, welcher zwischen der Philosophie des Lebenswertes und einem System der Normwerte notwendig obwalten würde, wenn eben sich auf dem Normwert ein System errichten ließe, falls es überhaupt möglich wäre.

Der Erörterung dieses Bedeutungstypus als eines Systembegriffes wenden wir uns jetzt zu.

3. Kapitel.

Der Begriff des Normwertes: Darstellung seiner Verwendung in der wertphilosophischen Bewegung.

13. Sachliche und historische Voraussetzungen des modernen Normwertbegriffes.

Wie der Lebenswert Nietzsches hat der Normwertbegriff das Schicksal, eine Kategorie des modernen Weltverstehens zu sein. Aber der Normwert überragt jenen Begriff an Strenge seiner Durcharbeitung und seiner wissenschaftlichen Begründung, mag auch er schließlich als problematisch, ja unhaltbar erwiesen werden. Auf jeden Fall betreten wir mit seiner Erörterung den Boden einer Philosophie, die systematisch sein will und verfährt. Wir begegnen zum ersten Male einer tatsächlichen Verwendung des Wertbegriffes als eines philosophischen Systembegriffes und zwar in einer so zentralen Stellung und in einem solchen Umfange, daß von einer wertphilosophischen Bewegung seit Lotze gesprochen werden kann.

Indem wir in diesem Abschnitt zu zeigen versuchen, daß diese Gedankenbewegung bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Aufstellungen, irgendwie einen Lösungsversuch der Frage darstellt, die wir kurz als das Normproblem bezeichnen, werden wir uns zugleich bewußt, daß damit eine Grundfrage aller Philosophie ihre Beantwortung findet. Denn an bestimmten Punkten ihrer Entwicklung ringt sich in der Philosophie das Bestreben durch, das »Ewigdauernde in des Menschen Tagewerk« herauszustellen und in seinem absoluten Gehalt zu begründen. Unentfliehbar aufgegebene Fragen, immanente Bedürfnisse des Denkens haben von besonderen, drängenden zeitgeschichtlichen Veranlassungen her, in der Wertphilosophie der letzten Jahrzehnte spezifische Lösungsversuche erzeugt. Um sie historisch verstehen und sachlich würdigen zu können, haben wir, ehe wir in die Darstellung der wertphilosophischen Bewegung selbst eintreten, ihre sachlichen und historischen Voraussetzungen uns zum Bewußtsein zu bringen.

Mit seinem Denken und Handeln, Wollen und Genießen, kurz mit allen seinen geistigen Aeußerungen ist der Mensch in

den Zusammenhang eines an Zeit und Raum gebundenen Verlaufes gestellt. Ob wir diesen Zusammenhang in irgendeinem Sinne als zufällig oder als ein Müssen im Sinne des Naturgesetzes betrachten: wir sind für diese Betrachtungsweise mit allen unseren seelischen Vorgängen in diese räumlich-zeitliche Welt hineinverwoben, nehmen an ihr Teil und gehören ihr an. Ob wir lachen oder weinen, eine Handlung ausführen oder absichtlich unterlassen, einem Urteile zustimmen oder es verwerfen: alles ist nur ein Abrollen von seelischen oder körperlichen Vorgängen, die in dieser Raum und Zeit ausfüllenden Funktion ihre ganze Bedeutsamkeit zu erschöpfen scheinen.

Wenn es in dem Sinne des bloßen Geschehens völlig unerheblich ist, *wie* wir denken, handeln usf., gleichsam von einer gänzlich anderen Schicht des Bewußtseins her erhebt sich gerade die Frage nach dem Wie unseres geistigen Verhaltens. *Sollen* wir so denken, wie wir an diesem Zeitpunkte denken, sollen wir so handeln, wir wir jetzt hier handeln? Es wird in uns das Bewußtsein von Normen lebendig, die von sich aus entscheiden, ob dieses seelische Verhalten ihnen gemäß ist oder nicht. Eine beurteilende Instanz über das Wie dieses Verhaltens tritt auf. Dieses Bewußtsein ist, als seelisches Phänomen, auch irgendwie eingebettet in den Ablauf der seelischen Vorgänge als naturhafter Vorgänge. Indem wir ein Verhalten als normgemäß oder normwidrig beurteilen, vollziehen wir damit nicht auch eben nur einen *Denkakt*, wie irgendeinen beliebigen Vorstellungsakt? Und doch drängt sich uns das Bewußtsein davon auf, daß wenn solche normativen Entscheidungen als seelische Verläufe dem naturhaften Zusammenhange angehören, ihr *sachlicher Gehalt* nicht diesem Ablauf verdankt wird, vielmehr auf Ordnungen sui generis hinweist. Wenn wir ein Kunstwerk als schön bezeichnen, wollen wir damit nichts anderes sagen, als daß diese bestimmte Konfiguration der Materie in Raum und Zeit durch diese bestimmten Akte zustande gekommen ist oder nur beschreiben, daß wir durch bestimmte Erlebnisse hindurch, veranlaßt durch unsere ganze geistige Vorgeschichte zu dieser Beurteilung des Kunstwerkes gelangt sind? Oder beugen wir uns vielmehr nicht einer Ordnung objektiven Gehaltes, die wir selbst nicht geschaffen haben infolge eines naturhaften Müssens, fügen wir uns nicht einem Sollen, das uns gegenübersteht, das wir anerkennen? Dieser objektive Gehalt, diese Ordnung eigener Art, welche uns

als ein Sollen entgegentritt wäre dann als etwas gänzlich Unsinnliches, Unräumliches und Unzeitliches zu fassen: eine Welt toto coelo verschieden von jener naturhaften Welt der Räumlichkeit und Zeitlichkeit und doch in sie hineinragend, sie erleuchtend, mit einer Seite gleichsam ihr zugewendet. Unser Bewußtsein, unsere Subjektivität, ist der Berührungspunkt dieser beiden Welten, indem es die räumlich-zeitliche Welt umgestaltet, jenem Sollen gemäß und so dem objektiven Gehalt auch in der Zeitlichkeit eine Stätte bereitet.

Vor solche Verschränktheiten und wechselseitige Hinweisungen sieht sich das Denken gestellt, das in den Sachverhalt des Ineinandergreifens von Naturhaftem und Normativem einzudringen sucht. Beide Schichten des Bewußtseins sind in uns lebendig. Wie kann das Normative in seinem sachlichen, übersubjektiven Gehalt begründet werden als ein Sollen für die Subjektivität, welche das Naturhafte ihm gemäß zu gestallten hat? Wie man auch immer die Problematik zu bewältigen versucht, die diesem Sachverhalt innewohnt: das Denken wird vor die verwickeltsten Zusammenhänge gestellt. Ob wir allen normativen Gehalt in naturhafte Prozesse aufgehen lassen oder dieses Naturhafte irgendwie nur als Ausdruck eines gänzlich unsinnlichen Bestandes auffassen: ohne Vergewaltigung einer der beiden Momente scheint eine »Lösung« nicht auskommen zu können.

Die Schwere der Problematik ist dem Gedächtnis der Menschheit nie mehr gänzlich entschwunden, seit sie von den Griechen zum ersten Male zum Bewußtsein gebracht wurde. In engerer oder lockerer Verbindung mit anderen Motiven des Denkens, irgendwie nimmt es immer Stellung zu jenem rätselhaften Sachverhalt. Seitdem die sophistische Bewegung das Denken auf das Normproblem lenkte, sind die Fragen, welche es aufwirft, nie mehr ganz zum Schweigen gebracht worden. Die platonische Ideenlehre ist die Verankerung des objektiven Gehaltes im Metaphysischen. Alles Normative, die Ideen des Wahren und Guten, des Schönen und der Gottheit sind aller wechselnden Erscheinungswelt entrückt und in einem absoluten, ewigen Sein gegründet. Platos Zweiweltenlehre bleibt als typischer Lösungsversuch großen Stiles dem späteren Denken unverloren.

Ein ebenso typischer Lösungsversuch, welcher der Subjektivität überhaupt erst eine sachliche Bedeutsamkeit zuerkennt, kündigt sich in der Philosophie Augustins an. In unmittelbarer

Selbstgewißheit schaut die Vernunft die unkörperlichen Wahrheiten der Normen. Durch sie leuchtet Gott durch unser höheres Vernunftbewußtsein in das zeitliche, individuelle Bewußtsein hinein. Das Neuartige dieser Begründung gegenüber der platonischen Denkweise ist unverkennbar: Die Wendung zur Subjektivität, die Besinnung des Menschen auf seine Innerlichkeit und die in und mit ihr gegebenen unmittelbaren Gewißheiten eines übergreifenden Zusammenhanges: alle diese so modernen Gedankengänge klingen schon hier an. Eine Reflexion auf die Subjektivität, irgendwelche Aktivität des Bewußtseins hatte Plato, wie dem griechischen Denken überhaupt, noch ferne gelegen. Ueber die reine Passivität des menschlichen Bewußtseins, die bei Plato vor allem durch seine Anamnesislehre gekennzeichnet wird, schreiten schon Plotin und Origenes hinaus. Alle absoluten Wesenheiten, also auch aller objektive Gehalt ist spezifisch geistiger Art. Aber wir erkennen diesen Bestand an Wahrheiten nur vermöge unseres Bewußtseins, dessen Aktivität und synthetische Funktion ausdrücklich hervorgehoben werden: zum ersten Male in dieser Schärfe. Bei aller Betonung aber der Bedeutsamkeit des Bewußtseins und insofern aller Neuartigkeit der Augustinischen Einsicht: die übergreifende Ordnung selbst wird auch von ihm letzthin als ein S e i n gedacht, wenn auch als Existenz geistiger Bestimmtheit, als Ideen in Gott. Das Mittelalter hielt an dieser Auffassung im wesentlichen fest.

Wie Augustin geht auch Descartes von der Selbstgewißheit des Bewußtseins aus, um zum Ergebnis zu kommen, daß mit ihr die Gewißheit einer geistigen Wirklichkeit, die in Gott wurzelt, notwendig gegeben ist. Der objektive Gehalt erhält so aufs neue innerhalb des Rahmens einer rationalen Metaphysik seine Begründung. In Spinozas logischem Pantheismus ist für eine Aktivität des Bewußtseins kein Raum: alles Räumliche und Intellektuelle ruht in gleicher Weise in Gott und ist mit seinem Wesen notwendig gesetzt. Eine große Gesetzlichkeit wirkt sich in allen Attributen wie Modi aus.

Die Philosophie der Aufklärung bewirkte dann die allmähliche Auflösung oder Umdeutung jener rationalen Metaphysik. Die Wendung zur rein empirischen Betrachtung bedeutete für das Normproblem eine psychologische Untersuchung des Normbewußtseins. Die »ewigen Wahrheiten« sollten durch eine psychogenetische Erklärung der Entstehung ihres Bewußtseins begründet

werden. Um ihnen den Schein einer metaphysischen Bedeutsamkeit zu lassen, wurden sie als »eingeborene Ideen« bezeichnet. Mag diese Denkweise nun in Lockescher oder Leibnizscher Formulierung ihren Ausdruck finden, sie kann im besten Falle nur die naturgesetzliche, psychologische Notwendigkeit des Bewußtseins von den Normen aufzeigen. Je mehr dabei die Metaphysik in der theoretischen Philosophie zurücktritt, um so zäher behauptet sie sich in der Ethik und Religionsphilosophie. Eine natürliche, philosophisch begründbare Religion sollte allen normativen Gehalt in sich aufnehmen. Ueber ein Schwanken zwischen einer psychologischen und metaphysischen Begründung der Moral kommt die Zeit nicht hinaus.

Alle Begründung der Normen bewegte sich vor Kant im wesentlichen zwischen einer psychologistischen und einer dogmatisch metaphysischen Denkweise. Wie die Kantische Philosophie für das Erkenntnisproblem eine Lösung jenseits des Gegensatzes: Empirismus-Rationalismus sucht und irgendwie auch findet, so haben wir in seinem Kritizismus einen eigentümlichen Typus der Begründung des normativen Gehaltes jenseits von psychologistischem Relativismus und jener rationalen Metaphysik zu sehen. Vermöge seiner transzendentalen Methode will er die Normen in ihren Ausprägungen als Ideen und Kategorien, als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nachweisen. Denn nur das logisch Faßbare, rational Begreifbare an jedem geistigen Verhalten, das von normativem Gehalt durchsetzt ist, hat für Kant überhaupt systematisches Interesse. Dies gilt auch für seine Ethik und Aesthetik. Das intellektualistische Moment ist immer das vorherrschende Motiv seines Denkens geblieben.

Die Vernunft aber, die in den Normen sich selbst Gesetze gibt, ist eine Ordnung überindividueller Art, an welcher das subjektive Bewußtsein nur teilhat. So nur kann Kant der Deutung seiner Kategorien als eingeborener Ideen entgehen. Er will freilich andererseits auch eine Begründung der Objektivität der Denkformen durch eine dogmatische Metaphysik zurückweisen. So wenig man heute Kant psychologistisch auszulegen geneigt ist, um so mehr erscheint seine Stellung zur Metaphysik noch einigermaßen problematisch, um so fraglicher ist es für uns, wie wir letzten Endes seine Begründung der Normen aufzufassen haben. Es erscheint uns zweifelhaft, ob es jemanls gelingen wird, die Stellung des historischen Kant zur Metaphysik überhaupt ein-

deutig zu bestimmen. Seine unmittelbaren großen Nachfolger sahen ihn so ganz anders als z. B. die Begründer der neukantischen Bewegung. Und seit dem Wiedererwachen des systematischen, metaphysischen Triebes in unseren Tagen glaubt man jene positivistische Deutung der kantischen Absicht als zum mindesten einseitig beurteilen zu können. Jede Zeit hat aber nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, zu den Leistungen der großen Denker von ihren intellektuellen Bedürfnissen aus Stellung zu nehmen, den überzeitlichen Gehalt dieser Leistungen von sich aus zu bestimmen.

So große Eigenberechtigung man der transzendentalen Methode auch innerhalb einer Wissenschaftslehre zubilligen mag: die kantischen Aufstellungen und Begriffsbildungen deuten doch unverkennbar auf eine Metaphysik hin, oder besser, sie liegt ihnen zugrunde und gibt ihnen erst einen haltbaren Sinn.

Wir weisen an dieser Stelle nur auf die Begriffe des »Bewußtseins überhaupt« des »intelligiblen Charakters« und des »übersinnlichen Substrats der Menschheit« hin. Und vollends ist die Kritik der Urteilskraft, ihre Lehre von der Teleologie nur im Rahmen eines Systems verständlich. Dieses eigentümlich Dehnbare und Schwankende der kantischen Lehre in ihrem letzten systematischen Sinn, ihre abweisende Haltung gegenüber der dogmatischen Metaphysik, die leicht als Verwerfung jeglicher Metaphysik gedeutet werden kann, während die sachlichen Prinzipien auf einen systematischen Abschluß hinweisen, ihr Subjektivismus, der immer wieder über sich selbst hinausstrebt: dieser Sachverhalt ist für die Philosophie seit der neukantischen Bewegung von folgenreicher Bedeutung gewesen, nicht zuletzt für die Lehren der wertphilosophischen Bewegung.

A. Liebert hat jüngst in seiner Schrift: »Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?« den Nachweis zu führen versucht, daß der kantische Kritizismus und der ihm nachfolgende spekulative deutsche Idealismus von dem einen gemeinsamen systematischen Sinn getragen seien, eine »Metaphysik der Vernunft« zu geben. Wenn Kants Philosophie als ein Ganzes diesen letzten Sinn schon fordert, so haben die nachkantischen, idealistischen Metaphysiker eine solche Systematik mit Bewußtsein angestrebt. Diese Auffassung Kants und seiner Nachfolger gewährt zum mindesten den einen großen Vorteil, gleichsam als regulatives Prinzip der einheitlichen Deutung jener imposanten

Gedankenbewegung in ihrer Gesamtheit dienen zu können. Wenn wir nun in einem »System der Vernunft« den eigentlichen Gehalt der Epoche sehen wollen, so dürfen wir diesen Systemgedanken nicht zu eng fassen. Wir dürfen nicht, wie Liebert dies tut, jegliche Art von ontologischer Metaphysik ausscheiden wollen, welche doch auch kritisch verfahren kann, wir dürfen nicht nur eine aktualistische Metaphysik zulassen. Denn wie sehr es für den jüngeren Fichte vor allem zutrifft, daß die Vernunft nur als selbsterzeugende Kraft, als Tat der Freiheit des Ichs uns entgegentritt, die alles Sein auflöst, die Systeme der anderen Metaphysiker zeigen sich vielfach von anderen Motiven bewegt. Wir weisen nur auf Schleiermachers Religionsbegriff, den Gottesbegriff Schellings und des späteren Fichte hin, der ein »absolutes Sein« setzte, welches abzubilden Aufgabe der unendlichen Tätigkeit des Bewußtseins ist. In dem Maße, wie Spinozas ontologische Metaphysik in das Denken der deutschen Bewegung Eingang findet, begegnen wir einer Abkehr oder besser einer Ergänzung jener schroff aktivistischen Metaphysik. In Hegels Philosophie fallen diese Gegensätze des metaphysischen Denkens schließlich zusammen.

Dabei sind die verschiedenen Systeme dieser Bewegung durch eine besondere sachliche Hervorhebung einer der Normen gekennzeichnet. Während man bei Kant noch zweifelhaft sein könnte, ob man die logische oder die sittliche Vernunft als letzten Endes bestimmende, als Grundnorm anzusprechen hat, bei seinen Nachfolgern sieht man klarer. Fichtes Vernunft ist die sittliche Autonomie: die Tathandlung des sittlichen Ichs ist der metaphysische Urgrund der Welt. Nicht ganz so einseitig ist die Vorherrschaft der ästhetischen Norm bei Schelling. Wissenschaft und Moralität werden in ihrer Selbständigkeit belassen. Die höchste Verwirklichung der Vernunft bedeutet ihm die Kunst als die Gestaltung des Absoluten. Schleiermachers religiöser Idealismus ist sehr stark ästhetisch gestimmt, während bei Hegel das Logische seine Triumphe feiert.

Auf diesen Höhepunkt des metaphysischen spekulativen Denkens, das zur Begründung der Normen in einem System der Vernunft führte, folgte im 19. Jahrhundert ein um so heftigerer Rückschlag. Alle Denkrichtungen, ob Positivismus oder Evolutionismus und Pragmatismus gehen darin einig, allen Norm-

gehalt in Bewußtseinserscheinungen aufzulösen und ausschließlich die psychologische Gesetzmäßigkeit maßgebend sein zu lassen.

Erst mit der Niederringung des Materialismus und der Rückkehr zu Kant konnte eine normative Betrachtungsweise wieder Boden gewinnen, wenn sie auch nie gänzlich aufgegeben worden war. Man beginnt wieder nach einem vom psychologischen Verlauf, überhaupt von allem naturhaften Geschehen unabhängigen Sinngehalt zu fragen, oder wie sich diese Frage in einer mehr populären Ausdrucksweise kundgibt: nach dem Sinn und »Wert« des Lebens. In diesem Zusammenhange taucht zum ersten Male der Wertbegriff in der Philosophie auf.

Wir können in der nun einsetzenden Wertphilosophie Lösungsversuche des Normproblems sehen. Wie sehr diese systematischen Bemühungen auch im einzelnen auseinandergehen, sie wollen den Normgehalt in seiner von allem Naturhaften unabhängigen Gültigkeit begründen oder um in der Sprache dieser Gedankenbewegung zu reden, es gilt allgemein gültige, absolute Werte zu begründen. Der tiefe sachliche Zusammenhang dieser Bemühungen mit Kant und der deutschen Bewegung ist nicht zu verkennen. Die Philosophie kehrte, wie Windelband es formuliert hat, »zu dem kantischen Grundproblem der allgemein gültigen Werte«[1]) zurück.

Wir gehen jetzt unmittelbar zur Darstellung der tatsächlichen Verwendung des Normwertbegriffes in der Wertphilosophie seit Lotze über.

14. Die Einführung des Wertbegriffes in die Philosophie durch Lotze.

Lotzes Philosophie stellt sich als ein Versuch dar, die Methoden und Ergebnisse der kausal erklärenden Naturwissenschaft mit den »Bedürfnissen des Gemütes« zu versöhnen. Dabei wird ihm die streng mechanische Theorie der Natur immer mehr zur Gesetzeswissenschaft, ja zu der Wissenschaft schlechthin. Durch diese schroff einseitige Auffassung des Charakters jeglicher Wissenschaft weist er seinen philosophischen Aufstellungen vielfach die Aufgabe zu, den Ueberzeugungen des Gemütes Ausdruck zu verleihen. Indem er seine ethischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Gedanken ausdrücklich zur Befriedigung von Gemütsbedürfnissen in einen Gegensatz zur wissenschaft-

lichen Betrachtungsweise schlechthin bringt, überantwortet er jene Erwägungen häufig über Gebühr einem ausschweifend spekulativen Denken. Denn sie geben sich durchaus als metaphysische Betrachtungen. In ihren Ergebnissen ist Lotzes Philosophie durch ein Schwanken bezeichnet, ein Ausgleichenwollen der letzten Antinomien des philosophischen Bewußtseins. Der das Gegebene nüchtern beobachtende Naturwissenschaftler ringt in ihm mit dem Metaphysiker, welcher von dem Reichtum und der Würde einer überlegenen Welt des Geistes aufs tiefste ergriffen ist. Und zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen glaubt er eine Vermittlung gefunden zu haben, indem er nachweist, »wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Bau der Welt zu erfüllen hat«[1]). Dieser Bau der Welt aber findet seine Einheit in dem Gedanken eines sinnvollen Ganzen. Dies ist die »metaphysische Grundüberzeugung«[2]), die Lotze nie aufgegeben hat. Der Mechanismus, alle Wirklichkeit mit ihren Gesetzen und Formen ist zuletzt nur eine notwendige Organisation von Mitteln, höchste Zwecksetzungen einer geistigen Realität zu verwirklichen. Sein teleologischer Idealismus sieht in der Ordnung nach Gründen und dem Kausalprozeß, in den »beide Welten der Wirklichkeit und Wahrheit« nur notwendige Glieder in einem metaphysischen Zusammenhange, welcher der Zweckvollendung dient. Gegenüber einer kausalen Untersuchung der Bedingungen der Wirklichkeit wird von Lotze die »ideale Ausdeutung ihres Wertes« gefordert.

Damit bezeichnen wir die systematische Stellung, welche dem Wertbegriff bei Lotze im Ganzen seiner Metaphysik zukommt. Er verwendet ihn sehr häufig. Und wenn sein Gebrauch in den letzten Schriften auch zurücktritt, seine sachliche Motivationskraft ist auch dort nicht zu verkennen. Seine Verwendung in der philosophischen Literatur überhaupt geht von Lotze aus.

So verhältnismäßig durchsichtig die Stellung des Wertbegriffes in dem Rahmen seiner systematischen Philosophie erscheint, so schwankend und widerspruchsvoll ist die sachliche Begründung, die er ihr zuteil werden läßt. Die »Weltansicht des Gemütes« als notwendige Ergänzung der »Nachtansicht« der mechanischen Naturbetrachtung geht auf die Verbindung dieser

1) Mikrokosmus, Vorwort Bd. I, S. XV.
2) Misch, Einleitung zu Lotzes Logik, S. XX.

Wirklichkeit mit einer »Welt der Werte« aus, die nur im Gefühl erblüht. Im Gefühl erfassen wir den lebendigen Zusammenhang mit einem Reiche von Inhalten, die in sich wertvoll sind. ». . . Diese verschiedenen Urteile . . . haben niemals die Zuversicht zu trüben vermocht, daß in jenem Gefühl für die Werte der Dinge und ihrer Verhältnisse unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat«[1]).

Die Lust ist der Maßstab dieser Wertsetzungen. Dennoch sind es nicht quantitative Differenzen, auf welche die eigentümlichen Unterschiedenheiten der Lustgefühle zurückgehen[2]). Diese subjektive Bedingtheit der Gefühlswertungen läßt Lotze den Gedanken eines »absoluten Wertes« ausschließen: »Der Gedanke eines irgendwie unbedingt Wertvollen, das seinen Wert nicht durch seine Fähigkeit zur Erzeugung von Lust bewiese, überfliegt sich selbst und das, was es wollte«[3]). Das Gefühl übt bei Lotze eine gestaltende, eben die Werte erzeugende Kraft aus. So sagt er vom Schönen: »Auch das Schöne kennen wir ursprünglich doch nur durch den Wert, den es für uns hat und der, wie jeder Wert von Dingen oder Ereignissen zuletzt lediglich durch ein bestimmtes Gefühl gemessen wird«[4]).

Ist nun diese psychologische Begründung alles Wertvollen auf das Gefühl das letzte Wort von Lotzes Wertlehre? Wir haben mit Absicht dieses psychologistische und subjektivistische Moment seiner Lehre in einseitiger Schroffheit herausgehoben. Lotze suchte vielmehr den Werten eine Objektivität auf zwei verschiedenen Wegen zu sichern, die notwendig ins Metaphysische gehen. Das Ich, auf das die Wertsetzungen bezogen sind, ist nicht das empirische sondern ein allgemeines, normales Ich, ein Vernunftbewußtsein. »Darin also würde die Objektivität der Schönheit liegen, daß sie nicht eine Koinzidenz der Gegenstände mit der zufälligen Organisation ist, durch welche das einzelne endliche Subjekt sich vom anderen unterscheidet, sondern ein Zusammentreffen mit den Formen des Daseins und der Tätigkeit, welche die ideale Bestimmung des geistigen Lebens überhaupt

1) Mikrokosmus, Bd. I, S. 275.

2) Wir könnten Lotzes Auffassung hier uns verdeutlichen, ohne ihren Sinn zu verändern, indem wir die Innigkeit der Gefühle, jene »Tiefendimension« Krügers als die psychologische Basis dieser Wertung der Dinge bezeichnen.

3) Mikr. II S. 316.

4) Rezension Hanslick, Kl. Schriften III S. 202.

zu ihrer eigenen Erfüllung überall fordert«[1]). Dieser Weg führt notwendig zu einer Begründung durch ein »Bewußtsein überhaupt«, den Windelband ja später auch gegangen ist. Lotze hat diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt. Um so dringlicher weist er immer wieder darauf hin, daß die Qualität der Lustempfindung auf eine Inhaltsbestimmtheit hinweist: »Wir empfinden in den Gefühlen, welche die Sinneseindrücke begleiten, niemals bloß ihren Wert für uns, sondern ihren Wert an sich. Von dem eigenen Werte der Dinge werden wir bezwungen, er wird durch die Lust bloß a n e r k a n n t«[2]). Solche »eigene innere Würde werden wir nur demjenigen zugestehen, was an dem Maßstabe eines allgemeinen Unvergänglichen und in sich Wertvollen gemessen sich diesem Maße kongruent zeigt«. Dieser von aller zufälligen Subjektivität unabhängige sachliche Gehalt wird erlebt als das sachlich Gemeinte. »Alles kommt darauf an a l s w a s jedesmal dasjenige erfahren wird, dessen wir uns allerdings immer nur auf diesem Wege einer inneren Erfahrung bemächtigen.« Es ist im Grunde derselbe Gedanke welcher der Denkweise Husserls zugrunde liegt. Lotze scheut sich nicht, diesem Prinzip eine metaphysische Begründung zu geben: »Der Organisation unseres Gefühlslebens ist die allgemeine Vernunft immanent«[3]).

Was ist nun das an sich Wertvolle inhaltlich? Es umschließt bei Lotze das Gute, Schöne und Heilige. Wir können bei ihm also von ethischen, ästhetischen und religiösen Werten sprechen. Die Wahrheit ist ihm bezeichnenderweise noch kein Wert. Ihm ist das Erkennen eine denknotwendige Tatsache, es wird nicht vom wertbestimmenden Gefühle aus in seiner Gültigkeit erfaßt[4]).

Es ist Lotze nicht vergönnt gewesen, seine Wertlehre zum formellen Abschluß zu bringen. Der dritte Band seines Systems der Philosophie ist nicht mehr zur Ausarbeitung gekommen, welcher das Ganze seiner praktischen Philosophie enthalten sollte. Ob er überhaupt sachlich zu einer endgültigen Entscheidung und Stellungnahme gekommen wäre, ist fraglich: »Er scheute den Abschluß«[5]). So bleiben die Widersprüche, die seine Wertlehre durchziehen, in der Schwebe. Er strebte über die Subjektivität der Gefühlswertungen hinaus, ohne die empirischen Begründungen der Werte

1) Rezension Hanslick, Kl. Schriften III S. 204.
2) Mikr. Bd. II, 321.
3) Zit. bei Misch a. a. O. S. LVII.
4) Vgl. Rez. v. Ulrici, System der Logik, Kl. Schriften III, S. 63.
5) Falkenberg, Lotze in Zeitschrift für Philosophie 1913 S. 56.

ganz aufgeben zu können. Er weist von jenem psychologischen Ausgangspunkte aus mit Recht die Aufstellung absoluter Werte als sinnlos zurück, um anderswo dem Gefühl die Fähigkeit der Ergreifung eines an sich Wertvollen zuzubilligen, ja ihm ausdrücklich zuzuweisen. Allerdings ist er im Zweifelfalle konsequent genug, dem Gefühle einen absoluten Maßstab welcher auf ein Allgemeingültiges auf die Vernunft geht, immanent sein zu lassen. So begründet er die Aufstellung allgemeingültiger Werte metaphysisch. Ein Schwanken zwischen psychologischer und metaphysischer Basierung der Werte bleibt bestehen. Auch von seiner Wertlehre gilt, was Husserl von Lotzes Logik gesagt hat: sie ist ein Zwittergebilde [1]).

Aber wie bei allen Grundfragen der Philosophie, liegt die Ursache jener Zwiespältigkeit nicht so sehr an einer persönlichen Unentschiedenheit des Denkers, der sie zu lösen trachtet. Diese Unausgeglichenheit ist aufs Tiefste begründet durch die Problematik, welche der Sachverhalt uns darbietet, deren Lösung in diesem Falle durch die Anwendung des Wertbegriffes nur besonders hoffnungslos wird.

15. Die Wertphilosophie W. Windelbands.

Es blieb Lotzes großem Schüler, W. Windelband, vorbehalten, die Theorie der Werte, wenn auch nicht abschließend systematisch auszubauen, so doch strenger und umfassender zu begründen. In seinen systematischen Arbeiten wird der Wertbegriff immer mehr zum zentralen Begriff der Philosophie überhaupt: die Philosophie wird ihm zur Philosophie der Werte schlechthin. In engem Anschlusse an Kant geht er doch über ihn in seiner Unzulänglichkeit hinaus. Er glaubte ihn selbst und den bleibenden Gehalt der Lehren der idealistischen Nachfolger am tiefsten zu verstehen, indem er in ihnen die Begründer einer Philosophie der »Vernunftwerte« erblickte. Jenseits des Gegensatzes von empiristischem Relativismus und Positivismus einerseits und dogmatischer Metaphysik andererseits will er den transzendentalen Idealismus als kritische Philosophie der allgemeingültigen Werte begründet wissen. Dieser Typus der Philosophie ist ihm zugleich die einzige, zumal den Einzelwissenschaften gegenüber haltbare Ausprägung wissenschaftlicher Philosophie. So setzte er noch bewußter fort, was vor allem Lotze begonnen

1) Logische Untersuchungen Bd. I. S. 219.

hatte: Die Hinüberrettung des bedeutsamen Gehaltes der Deutschen Bewegung in unsere Zeit.

Es ist ihm dabei um die Gewinnung einer umfassenden Weltanschauung zu tun. Auch Windelband will wie Lotze die Aufgabe der Philosophie nicht auf erkenntnistheoretische und methodologische Untersuchungen beschränkt sehen. Aber er ist nicht nur äußerlich zu einer geschlossenen Darstellung eines Systems der Philosophie nicht gekommen, er hat einer solchen Systematik, wenigstens als Metaphysik, auch sachlich mit starken Vorbehalten gegenübergestanden. An diesem Punkte unterscheidet er sich wesentlich von Lotze. Nicht als ob er die gewaltige Motivationskraft des metaphysischen Bedürfnisses unterschätzt hätte: dazu war seine sachliche wie historische Einsicht in das Wesen der Philosophie viel zu tief. Aber seine historische Einsicht in die Unzulänglichkeit des menschlichen Denkens ließ ihn ausgesprochen metaphysischen Versuchen gegenüber eine gewisse Skepsis einnehmen. Je länger, je mehr neigte Windelband einer metyphysischen Betrachtungsweise zu und war mit Liebmann überzeugt, daß »der Kurs Kants zu einer kritischen Metaphysik führt«[1]). Seine Schriften zeigen in zunehmendem Maße das Bestreben, die Ueberzeitlichkeit und Unbedingtheit der Werte in einer höheren Wirklichkeit zu verankern. Ein Schwanken innerhalb gewisser Grenzen ist allerdings bis zuletzt unverkennbar. Die Darstellung der sachlichen Aufstellungen selbst wird uns im einzelnen einen Einblick in seine Stellungnahme zur Metaphysik gewähren.

Die Grundlegung seines Wertbegriffes hat in der »Einleitung in die Philosophie« die eingehendste Darstellung gefunden. Ein Ueberblick über die Psychologie der Wertungen wird zunächst gegeben. Eine Analyse des Sinnes dagegen, den wir mit dem Worte Wert verbinden, finden wir nicht. Wohl wird ausdrücklich, wenn auch im Zusammenhange psychologischer Ausführungen hervorgehoben, daß »Werthaftigkeit immer nur in Beziehung auf ein wertendes Bewußtsein, niemals dem Gegenstande allein zukommt«[2]). Der Begriff des Wertmaßstabes wird verwendet, ohne sachliche Bedeutsamkeit zu gewinnen.

Den primären Wertungen der Individuen tritt eine Wertung »höherer und reflektierter Art« entgegen. Im Gewissen finden solche »Wertungen des Wertens« statt. Aber es ist leicht einzu-

1) Windelband, O. Liebmanns Philosophie »Kantstudien« Bd. XV, S. 9.
2) Einleitung in die Philosophie S. 253.

sehen, daß weder im Bereiche des Nützlichen und Angenehmen noch auch von der Sitte her solche Bewertungen höherer Art ausgehen können. Sie sind vielmehr nur Wertungen tatsächlicher Art. Eine Berechtigung können sie nicht nachweisen. Der Sinngehalt bestimmter Wertprädikate: gut, schön, wahr drängt uns über die Relativität jener Wertungen hinauszuschreiten zu absoluten Werten. Diese »Werte-an-sich« gelten aber eben nicht für ein individuelles Bewußtsein, auch nicht für die »historische Form des menschlichen Gesamtbewußtseins, sondern für ein Normalbewußtsein«. In ihm tritt eine über die spezifisch menschliche Vorstellungsweise in ihrer Geltung hinausragende sachliche Ordnung zutage, gelangt eine übergreifende Vernunftordnung zur Herrschaft«. Wenn wir aber hier von einem Normalbewußtsein, in der Erkenntnistheorie von einem »Bewußtsein überhaupt« sprechen, so ist »diese Hindeutung in beiden Fällen höchstens ein Postulat aber keine metaphysische Erkenntnis«[1]). Diese Ordnungen müssen allerdings als die Inhaltsbestimmungen einer absoluten Vernunft, d. h. Gottes, vorgestellt werden, sobald man sie in Analogie zu dem empirischen Bewußtsein als Inhalte eines realen höheren Bewußtseins denken will«[2]). An einer anderen Stelle spricht Windelband von der »metaphysischen Bedeutung, welche dem normativen Bewußtsein »als eine über alle Erfahrung hinausreichende Vernunftgemeinschaft geistiger Urwirklichkeit zukommt. Ja, er gesteht zu, daß das Wertleben eine »metaphysische Verankerung« verlangt. Die Beziehungen auf eine übersinnliche Realität ist ihm »ein Postulat, das im Wesen des Wertens, sobald es sich über die individuelle und historische Relativität erheben will, unabweislich enthalten ist, ein Faktum der reinen Vernunft«[3]). Zeigt Windelbands letzte systematische Untersuchung eine starke Neigung, seine Wertphilosophie metaphysisch zu begründen, seine früheren Aufsätze weisen oft eine entschiedene Abweisung metaphysischer Denkweise auf. Alle metaphysischen Deutungen des »Bewußtseins überhaupt« werden schroff abgelehnt[4]). Er spricht in seiner bekannten Rektoratsrede von der »Philosophie auch in ihrer jetzigen Form, die alle metaphysische Begehrlichkeit abgelegt« habe.

---

1) a. a. O. S. 388.
2) a. a. O. S. 254.
3) a. a. O. S. 392 f.
4) So Präludien Bd. I, S. 260 ff.

Dieses Schwanken seiner Stellungnahme muß vor allem in seiner Haltung gegenüber dem Kritizismus als umfassendem System der Philosophie zum Ausdruck kommen. Immer ist ihm der transzendentale Idealismus mehr gewesen als die Form, welche er durch den historischen Kant gefunden hat. Die Idee des Systems hat ihm immer mehr bedeutet als ihre zeitliche Ausprägung in einer konkreten Philosophie Der Fortgang über den Meister hinaus, den die Fichte, Schelling, Hegel vollzogen, ist ihm im Grunde immer als eine sachliche Notwendigkeit erschienen: als Schritte zur Gewinnung eines abschließenden Systems der Vernunft. Aber er scheute sich doch wohl nicht nur einer solchen letzten Begründung den Namen Metaphysik zu geben, er hielt es vielmehr auch sachlich für geboten, die Analyse der kritischen Philosophie bis zu einem äußersten Punkte vordringen zu lassen, um sich dann mit dieser Analyse zu begnügen. Diese Haltung spricht sich in den bezeichnenden Sätzen aus: »Die unmittelbare Evidenz (der Vernunftwerte, die zu Normen werden) in ihrer immanenten sachlichen Selbstbegründung für das empirische Bewußtsein zur tatsächlichen Geltung zu bringen, ist das ganze Geschäft der Philosophie. Und das ist ihr Unterschied von der neuen Metaphysik«[1]). Diese Selbstbescheidung auf der einen Seite und die Forderung einer absoluten Realität als unabweisbare Verankerung der Werte auf der anderen, bezeichnen die äußersten Punkte seines Schwankens.

Wir können vielleicht eine Auffassungsweise als Vermittlung zwischen jenen beiden sozusagen extremen Standpunkten ansehen. Damit berühren wir zugleich die Gliederung der Werte, ihren systematischen Aufbau und Zusammenhang. Mit den logischen, ästhetischen und ethischen Werten ist der Umfang des Reiches der Werte eigentlich angegeben, denn »mit ihnen ist das ganze Gebiet der Seelentätigkeiten erschöpft«[2]). Diese drei Werte sind unter sich nur in formaler Hinsicht koordiniert: als »Beurteilungen«. Seiner inneren Bedeutsamkeit nach ist der moralische Wert zu sehr an das spezifisch Menschliche, an das Irdische gebunden. Die Moral wurzelt zunächst nur in dem menschlichen Gattungsbewußtsein. Wahrheit und Schönheit dagegen gehören einer »höheren Region der Werte-an-sich« an: sie setzen eine noch höhere und bedeutsamere Beziehung voraus[3]). In einer zunehmenden

1) Präludien Bd. I, S. 273.
2) Einleitung S. 388.
3) a. a. O. S. 360 und 363-4.

Tendenz streifen die Werte das Anthropologische ab, rangieren so in einer Ordnung, um dann in dem Heiligen ihre Beziehung auf eine übersinnliche Wesenheit zu finden. Denn erst indem die Werte zu einer überempirischen Wirklichkeit in Beziehung gesetzt werden, erhalten sie eine spezifische Färbung, welche das Wesen des Religiösen ausmacht. Den Rechtsgrund dieser »Wandlung des Sinnlichen in das Uebersinnliche findet die Philosophie nicht in den einzelnen Wertinhalten, sondern im Wesen des Wertens selbst«[1]). Das Gewissen setzt eine »metaphysische Realität des Normalbewußtseins« voraus: sie ist das Heilige[2]). Aus dem Nachdenken über die tiefen, sonst unaufhebbaren Antinomien des Bewußtseins zwischen einer Welt des Seins und einer Welt des Wollens entspringt die Problematik, welche das religiöse Leben bewegt. Das Innewerden eines metaphysischen letzten Zusammenhanges der Werte in einer Urwirklichkeit, das uns als wissenschaftliche Erkenntnis versagt bleibt, wird von der Religion vollzogen. »Die Religion ist metaphysisches, transzendentes Leben«[3]).

So leistet nach Windelband die Religion, was auch der Philosophie versagt bleibt: die Verankerung der allgemein gültigen Werte in einem absoluten, geistigen Weltgrunde. Sie spinnt die Fäden, welche die Werte an ihren absoluten Haltepunkt knüpfen. Andererseits rechtfertigt aber doch die Philosophie diese Begründung als immanente sachliche Notwendigkeit aus dem Wesen des Wertens selbst. Sie begreift doch, von einem überschauenden Standpunkte aus die metaphysische Erforderlichkeit dieses Schrittes der Religion ins Uebersinnliche. Sie tut dies von einer systematischen Ansicht des Wesens der Vernunft aus. Ist sie damit nicht selbst als Metaphysik schon deutlich gekennzeichnet?

16. Rickerts System der Werte.

Bei Rickert erscheint der Wertbegriff in seiner zentralen Bedeutsamkeit wenn möglich noch gesteigert. Das Wertproblem ist das Problem der Philosophie überhaupt. So erscheint es geboten, seine systematischen Aufstellungen in ihrem ganzen Umfange darzustellen. Wir geben zunächst seine Gesamtauffassung der Wertphilosophie wieder, wie sie von Rickert in seinen drei Aufsätzen im »Logos« niedergelegt ist, um dann zur Ergän-

1) a. a. O. S. 389.
2) Präludien Bd. II, S. 281.
3) a. a. O. Bd. II, S. 273.

zung auf die Stellung des Wertbegriffes in seiner Erkenntnistheorie einzugehen.

Die Philosophie hat als »Weltanschauung« die Aufgabe das All zu durchforschen. Das Weltproblem stellt sich zunächst als die Frage nach einem einheitlichen Weltbegriff dar, in dem Subjekt und Objekt, der Gegensatz, der sich dem Denken darbietet, aufgehoben wird. Beide Wege, die sich als Lösungen anbieten, vom Objekt oder aber vom Subjekt aus das Weltganze zu begreifen, sind gleich unzureichende Antworten. Der Objektivismus läßt die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt gar nicht aufkommen. Der Subjektivismus vermag ihm noch keinen positiven Inhalt zu geben. »Das Subjekt muß positiv verankert werden. Der Grund, den wir dazu brauchen, kann nur ein Reich der Wertgeltungen, niemals aber die Wirklichkeit des Subjektivismus sein«[1]). Da beide Lösungsversuche des Weltproblems die Grundfrage jeder Weltanschauung nach dem Sinn und Wert des Lebens nicht befriedigend zu beantworten vermögen, sind sie nicht als das letzte Wort der Philosophie anzusehen. Sie müssen notwendig versagen, da ihr Wertbegriff zu eng ist: »Beide kennen nur Wirklichkeiten, außer den Wirklichkeiten gibt es Werte, deren Geltung wir verstehen wollen«[2]). Beide Reiche zusammen machen erst die ganze Welt aus. Dabei ist streng darauf zu achten, die Werte nicht zu Wirklichkeiten werden zu lassen. Die Werte »haften« vielmehr nur an Wirklichkeiten, Subjekten wie Objekten. Der Wert fällt weder mit der Objektwirklichkeit noch mit dem Subjekt, dem Akt, zusammen. Die Werte sind ebensowenig Güter wie Wertungen. »Sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt«[3]). Der Gegensatz zwischen Wert und Wirklichkeit ist d e r Gegensatz, der in dem Wertprobleme steckt. Bei den Wertproblemen setzt die Arbeit der Philosophie ein, da die Wirklichkeitsfragen den Einzelwissenschaften restlos zugefallen sind.

Um aber die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit zu finden, muß sich die Philosophie an die Güter der Kultur wenden. An ihnen treffen wir die Werte, für die der Anspruch der Geltung erhoben wird; sie sind nicht aus der allgemeinen Natur des wertenden Subjektes abzuleiten. »Von den Kulturobjekten muß die Philo-

1) Logos Bd. I, S. 10.
2) a. a. O. S. 11.
3) a. a. O. S. 12.

sophie die Werte ablösen, um sie in ihrer Reinheit kennenzulernen«[1]). Psychologismus wie Historismus, Formen eines »schlechten Subjektivismus« sind in gleicher Weise zu meiden. Eine reine Wertlehre, ein System der Werte, muß das letzte Ziel dieser philosophischen Arbeit sein.

Das letzte Problem der Philosophie ist die Frage nach der Einheit von Wert und Wirklichkeit, nach dem »dritten Reich«, das die beiden Sphären zusammenbindet. Damit soll keine »Metaphysik transzendenter Weltwirklichkeiten« gegeben werden. Denn der Sinn des Lebens würde dann am sichersten vernichtet, wenn man die Werte, die ihm Bedeutung geben sollen, in eine transzendente Welt versetzt[2]).

Die Einheit, die zu suchen ist, muß die beiden Reiche in ihrer Besonderheit unangetastet lassen. Dieses Zwischenreich ist das Reich des »Sinnes« der Wertung, »der dem Akte innewohnenden Bedeutung f ü r den Wert«. Dieses Reich setzt die beide anderen voraus, ist ohne sie undenkbar. Der Sinn, den der Akt des Wertes hat, ist einerseits kein psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die Werte hin. »Er ist anderseits aber auch kein Wert, weil er nur auf Werte hinweist«[3]). Mit diesen Aufstellungen, darauf weist Rickert ausdrücklich hin, soll nur die »Fragestellung der Philosophie durch die Entwicklung des umfassendsten Weltbegriffes formuliert, nicht etwa das Weltproblem gelöst werden, noch nicht einmal die l o g i s c h e Rangordnung der drei Reiche ist festgestellt worden«[4]).

Auf Grund von Werten eine Deutung des Sinnes der verschiedenen Lebensbetätigungen anzustreben, um der Fülle und Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens einen einheitlichen Gesamtsinn abzugewinnen: das muß als die letzte umfassende Aufgabe einer so verstandenen Wertphilosophie als Weltanschauung sein. Bisher haben Psychologie und Metaphysik solche Sinnesdeutung, mehr oder weniger bewußt, aber tatsächlich versucht, wobei der Metaphysik die größere Konsequenz eignet. Aber ihre Gründung a ı f einen »absoluten Geist« ist ein »ganz überflüssiger Umweg«. Denn tatsächlich wird ja doch alles nur von den Werten her gedeutet.

1) a. a. O. I, S. 17.
2) a. a. O. S. 20.
3) a. a. O. S. 27.
4) a. a. O. S. 27.

So ist die Möglichkeit einer einheitlichen Weltanschauung aufgezeigt. »Den Weg zu ihr selbst kann nur das System der Philosophie weisen.«

Diese Kulturwerte lassen sich nicht auf das Leben als Vitalität, bloße Lebendigkeit gründen. Das Leben in diesem Wortsinn ist nur Möglichkeitsbedingung der Verwirklichung von Kulturgütern »deren Werte um ihrer selbst willen gelten. Nicht etwa steht die Kultur im Dienste des Lebens, sondern es darf nur das Leben im Dienste der Kultur stehen«[1]). Damit soll jene Gründung der Geltung der Werte auf ihre Lebenszweckmäßigkeit aufs Entschiedenste verworfen werden.

Ein System der Werte, so führt Rickert in seinem Aufsatz »Vom System der Werte«[2]) aus, kann nur den Charakter eines »offenen Systems« haben. Die Systematik muß auf solche Faktoren begründet werden, die alle Geschichte überragen, um so »der Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Kulturlebens« gerecht werden zu können. Eine übergeschichtliche Rangordnung der Werte ist zu suchen, die f o r m a l e n Voraussetzungen jeder Kulturentwicklung selbst.

Rickert gelangt zur Aufstellung von 6 Wertgebieten. Ausdrücklich hebt er jedoch hervor, »daß dieses System über die Lösung der Weltanschauungsprobleme noch nichts sagt. Unter Rangordnung ist hier nur ein f o r m a l e s Verhältnis zu verstehen«[3]). Ja, er läßt die Frage offen, ob die Philosophie überhaupt eine Lösung dieser Frage geben kann.

Eine wertvolle Ergänzung dieser systematischen Gedankengänge bedeuten die erkenntnistheoretischen Lehren Rickerts in seinem »Gegenstand der Erkenntnis«. Sie lassen manche Gedanken schärfer hervortreten, die in der gedrängten Darstellung der Logosaufsätze nur angedeutet wurden. Wir dürfen allerdings nicht übersehen, daß der »Gegenstand« nicht mehr als eine Theorie der Erkenntnis geben kann, so daß die Kühle, ja abweisende Haltung gegenüber jeglicher Metaphysik, der Sache wie vor allem dem Namen nach, nicht unter allen Umständen als das letzte Wort Rickerts über die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt zu gelten hat.

Denn wie Windelband will auch er die Erkenntnis weder auf

1) Logos Bd. II, S. 165.
2) Logos Bd. IV, S. 295 ff.
3) a. a. O. S. 322.

Psychologie noch auf Metaphysik gründen. Jede Gültigkeit des logischen Gehaltes gründet sich vielmehr auf den theoretischen Wert, welcher jener Sphäre der geltenden Werte angehört, die in ihrem selbständigen, eigenartigen Charakter nicht verkannt werden darf. An Stelle eines Seins, das als zweite Welt der wahren Wesenheit hinter der »Erscheinungswelt« liegt, tritt das Reich der geltenden, nicht-seienden unsinnlichen Werte. Jede ontologische Metaphysik wie jeder erkenntnistheoretische Realismus werden aufs Entschiedenste zurückgewiesen. Wird so ein transzendent Reales als unbegründbar verworfen, so wird ein transzendentes Sollen um so dringender gefordert. Im Urteil tritt der logische Wert dem theoretischen Subjekt als transzendentes Sollen, als Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt entgegen. Das Sollen ist der Maßstab, der für das urteilende Subjekt gilt; es ist der Maßstab für die Wahrheit. »Der Wert des Urteilsaktes ist an dem Sollen zu messen«[1]). Dadurch daß das Sollen bejaht wird, wird die Gegenständlichkeit des Wirklichen begründet, wird dem Inhalte Wirklichkeit zuerkannt. Dieses Sollen aber ist kein psychologisches Müssen, es ist von jeglicher Subjektivität unabhängig, ist eben transzendent. Der theoretische Wert ist in seiner Geltung unabhängig von jedem psychischen Akt. Denn eine Leugnung der »Urteilsjenseitigkeit des Sollens« höbe die Möglichkeit des Urteils und damit sich selbst auf. Damit ist eine Theorie des Erkennens aufgestellt, welche der subjektiven wie der objektiven Seite gleich gerecht werden will: »Der Gegenstand bleibt das Sollen als die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die transzendent gilt, und sein notwendiges Subjektskorrelat ist der Sinn eines urteilenden Bewußtseins überhaupt, welches das transzendente Gelten bejahend sich zu eigen macht«[2]). Mit der Einführung des Begriffes »Bewußtsein überhaupt« soll keine metaphysische Spekulation einsetzen. Es soll sich hier ausdrücklich nur um das Begreifen der »l o g i s c h e n Voraussetzungen« handeln, »die als gültige Sinngebilde in jeder Erkenntnis des Wirklichen stecken«[3]). Das Absolute ist auf alle Fälle nur als ein Geltendes, als Wert zu verstehen. Der letzte Grund alles immanent Wirklichen ist weder empirisch in diesem selbst gegeben, noch auch in einer transzendenten Realität zu suchen,

1) Gegenstand der Erkenntnis S. 210.
2) a. a. O. S. 334.
3) a. a. O. S. 351.

sondern kann allein in einem »transzendenten Ideal« gefunden werden. Damit ist auch das Wesen der transzendental-idealistischen Begründung gekennzeichnet. So wird auch das erkenntnistheoretische Subjekt, das vielberufene »urteilende Bewußtsein überhaupt« zum »I d e a l eines die gesamte objektive Wirklichkeit anerkennenden und sie dadurch als zusammenhängende Realität logisch begründenden unwirklichen Subjekts«[1]).

Mit diesen Bestimmungen hat die Transzendentalphilosophie die G r e n z e n des Wissens erreicht. Daß die »Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich irrationalen Wirklichkeit« möglich ist, ist Sache des G l a u b e n s. Damit geben wir zugleich dem bloß formal bestimmbaren Geltenden, dem bloßen Sollen eine Machtgrundlage, sich auch tatsächlich durchzusetzen, die in einem »U e b e r w i r k l i c h e n« gesucht wird. Die Wertphilosophie Rickerts bedeutet einen umfassenden Versuch, den Wertbegriff seiner entscheidenden Stellung in einem System der Philosophie zu begründen. Eine kritische Erörterung der Verwendung des Begriffes kann erst weiter unten im prinzipiellen Zusammenhange erfolgen.

Nur zu Rickerts Stellung zur Metaphysik überhaupt als einer Möglichkeit der Begründung der Normen sei schon hier gesagt: Eine ontologische Metaphysik lehnt Rickert mit Entschiedenheit ab. Daß uns ein Glauben drängt eines Ueberwirklichen gewiß zu sein, wird anerkannt. Ob und in welchem Sinne er eine n i c h t - o n t o l o g i s c h e Metaphysik zuläßt, erscheint nach den vorliegenden Angaben einigermaßen zweifelhaft. Nach einer Anmerkung im »Gegenstande der Erkenntnis«[2]) hat Rickert »eine nicht-ontologische Metaphysik selbstverständlich nicht im Auge, wenn das metaphysische Denken abgelehnt wird« und gibt zu, daß man auch von einer Metaphysik im weiteren Sinne sprechen könne um dann auch die transzendentale Philosophie in diesen weitgefaßten Begriff einzubeziehen. Er zieht es jedoch vor, von einer »Wertwissenschaft« zu sprechen, die das Reich der geltenden, unsinnlichen Werte in seiner systematischen Ordnung begreift. Innerhalb einer Erkenntnistheorie meint er unter allen Umständen mit einer dem Namen und der Sache nach metaphysischen Betrachtungsweise und Begründung des theoretischen Wertes auskommen zu können, ja zu müssen. Seine bisher

1) a. a. O. S. 402.
2) a. a. O. S. 264, 265

erschienenen Abhandlungen über »systematische« Wertphilosophie wollen nur eine gewisse formale Basis geben, auf der erst eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen ist. Wenn diese Erwägungen vorbereitenden Charakters noch keine metaphysische Begründung einzuschließen brauchen, so erhebt sich um so dringender die Frage, ob eine Weltanschauungslehre, die auch nach Rickert die höchste Aufgabe aller Philosophie ist, in irgendeinem Sinne Metaphysik ist. Wir erhalten auf diese Frage keine bestimmte Antwort.

17. Münsterbergs »Philosophie der Werte«.

Wenn man bei Windelband und Rickert zweifelhaft sein kann, von welchem der großen Idealisten der Deutschen Bewegung sie sich vorwiegend beeinflußt zeigen: die Philosophie Münsterbergs kann um so entschiedener als eine Erneuerung Fichtescher Gedanken angesprochen werden. Das wollende Ich als der in einer Tathandlung die Welt schaffende metaphysische Urgrund ist auch bei Münsterberg das wahrhaft treibende Motiv seiner Lehre. Von diesem Grundgedanken sind alle seine Erwägungen getragen. Diese Willensmetaphysik des Ueber-Ich bestimmt seine »Philosophie der Werte«, in der wir das umfassendste System einer Wertphilosophie zu sehen haben, welches bisher aufgestellt wurde. Aber sein System will nicht etwa nur die großen Gedanken des deutschen Idealismus noch einmal aussprechen, die Grundabsicht Münsterbergs ist vielmehr, die Einsichten, welcher der Mensch seit jenen großen Tagen in Wissenschaft und Leben sich zu eigen machen durfte, in den metaphysischen Aufstellungen der deutschen Bewegung zu verankern.

Der erste Teil seiner »Philosophie der Werte« ist eine Theorie der Werte, die auf kritischer Grundlage eine Antwort auf die Frage geben will, »in welchem Sinne wir überhaupt von Werten sprechen dürfen«[1]). Die grundsätzliche Bedeutung unserer Wertsetzung soll begriffen, die Möglichkeit schlechthin gültiger Bewertungen geprüft werden.

Die Welt der physisch-psychischen Natur kann nicht zum Ausgangspunkte für eine Erkenntnis der Bewertungen gemacht werden. Diese Welt wird grundsätzlich als wertfrei, als »Inhalt eines untätigen Bewußtseins«, als kausales System

1) Philosophie der Werte S. 3.

gedacht. Erst in der Wirklichkeit des reinen Erlebnisses finden wir uns selbst als freie Schöpfer, fühlen uns in unmittelbarer Gewißheit. Wie können in dieser Wirklichkeit die wahren Werte begründet werden? Die Begehrungswelt kennt nur individuelle Wertungen, die durch Lust oder Unlust bedingt sind. Tatsächlich beziehen wir unser Suchen nach Erkenntnis, Vollkommenheit und Würde auf eine Welt, die jenseits von Vereinbarungen und individuellen Befriedigungen in sich ruht. Die Werte, auf die sich unsere Weltanschauung bezieht, müssen »überpersönlich und allgemeingültig im Sinne der Ewigkeit«[1]) sein. Um unser Selbst, unser Denken und Wollen nicht aufzuheben, müssen wir an der Ueberzeugung festhalten, daß es eine Welt gibt. »Ewige Werte sind somit für uns wirklich, sie haben Gültigkeit unabhängig von den relativistischen Werten, mit denen das Willensleben der geschichtlichen Einzelwesen umsäumt ist[2]).«

Es kann sich nur darum handeln, das Wesen dieser unbedingten Werte zu erfassen, ihren tiefsten Sinn zum Bewußtsein zu bringen. Wenn es erwiesen scheint, daß die absoluten Werte zum überkausalen und überindividuellen Wesen der Welt gehören, so ist der Sinn einer »vorkantischen Metaphysik« von dieser Forderung streng fernzuhalten. Das »ewige Dasein einer vom erfahrenen Bewußtsein grundsätzlich unabhängigen Welt« soll damit nicht behauptet werden. »Die absoluten Werte müssen sich durchaus in einer Welt finden, deren Gesamtheit unter den Bedingungen der Erlebbarkeit steht«[3]). »Die Werte sind vielmehr schlechthin gültig nur für die Welt, an der Geisteswesen teilhaben können, sie sind allgemein gültig, weil sie für jedes Geisteswesen gültig sind, das sein Denken und Streben auf unsere Welt bezieht.«

Die Bindung aber, welche das Wollen und die Werte findet, kann kein Müssen im Sinne des Naturgesetzes sein. Die Normen dürfen auch nicht als Hinausverlegung der persönlichen Begehrungen gedeutet werden. Das wäre Relativismus. »Die Verbindung der Werte mit dem Sollen kann aber auch in viel reinerer Höhe gesucht werden[4]).« Im Wirklichkeitsurteil beugen wir uns einem Sollen und nehmen so an der Erkenntnis der Wahrheit teil. Im

1) a. a. O. S. 38.
2) a. a. O. S. 38.
3) a. a. O. S. 40.
4) a. a. O. S. 47.

ethischen wie im ästhetischen Gewissen ordnen wir uns ebenso einem absolut gültigen Sollen unter. Damit ist anerkannt, daß alle Werte auf »Willensbestimmungen nicht auf einem metaphysischen Sein« ruhen. Auf dem Begriff des Sollens läßt sich aber kein System der sonst zerstreuten Werte gewinnen, es fehlt das einigende Band. Auch auf der Grundlage eines »konstruierten psychologischen Mechanismus« ließe sich nur eine Psychologie der Wertgefühle nicht eine Philosophie der Werte« gewinnen.

Durch den Sollensbegriff werden im wesentlichen nur negative Bestimmungen getroffen. Eine Abwehr jeglichen Empirismus, der eine vom Denken unabhängige Wirklichkeit behauptet, wie der Relativismus, ist durch diesen Begriff zum Ausdruck gebracht. »Nach beiden Richtungen ist der Begriff des Wertes zunächst machtlos, die irrige Deutung zurückzudrängen«[1]). Als Ergänzung des Wertbegriffes ist der Sollensbegriff bedeutsam. »Zur Systembildung bleibt er untauglich.« Ja, seinem positiven Wesen nach führt er geradezu in die Irre und trägt in den Wertbegriff Merkmale hinein, die der tiefsten Erfassung der Werte hinderlich im Wege stehen. Denn der Sollensbegriff involviert eine Entscheidung, eine Wahl, die Möglichkeit auch das Nichtgesollte zu wollen. Es wird aber eine überpersönliche Willensbefriedigung, ein allgemein gültiges Wollen erlebt, kein Sollen. So ist die Sittlichkeit das Wollen der Selbsttreue, die niemals nicht gewollt werden kann, also auch kein Sollen einschließt. Ebenso läßt sich vom Wahrheits- und Schönheitswert zeigen, daß der Sollensbegriff ihren Sinn gänzlich zerstören würde. Worauf sind aber die Werte zu gründen?

Die psychologische Erfahrung zeigt, daß ein Wollen möglich ist, das seine Befriedigung findet ohne von Lust oder Unlust abhängig zu sein. Die Befriedigung besteht darin, daß zwischen dem Gewollten und dem Erreichten eine inhaltliche Identität herrscht. Da der Wert ohne Beziehung auf eine Befriedigung keinen Sinn hat, so ist er auch nur denkbar als die »Verwirklichung eines Gewollten inhaltlich Identischen«. Allerdings kann es sich nur um den »reinen Willen« handeln, der weder von Lust noch Unlust gelenkt wird. Ein solcher Akt des reinen Willens ist das Verlangen »daß es eine Welt gibt, daß unser Erlebnisinhalt nicht nur als Erlebnis zu gelten habe, sondern sich in sich selbst unab-

1) a. a. O. S. 52.

hängig behauptet«[1]). Vermöge dieser »ursprünglichen Tathandlung«, die in Freiheit vollzogen wird, erhält unser Dasein ewigen Sinn. Erst für den, der diese »Entscheidung« vollzogen hat, bestehen schlechthin gültige Werte. »Indem die Identität zwischen den wechselnden Erlebnissen gewollt und erreicht wird, ist der reine Wille schlechthin gültig befriedigt. Diese schlechthin gültige Befriedigung ist der reine Wert. Die Welt der Werte ist die einzig wahre, sich selbst behauptende Welt«[2]).

Die Bewertung als sich selbst behauptende Welt kann in vier Grundrichtungen erfolgen: als Wert der Erhaltung, dem jedes Erlebnis mit sich selbst identisch bleibt; als Wert der Uebereinstimmung: die verschiedenen Teile müssen untereinander identisch sein; als Wert der Betätigung: jegliches muß auch in seinem Anderssein mit sich identisch bleiben; als Wert der Vollendung: auch die drei Werte müssen miteinander identisch sein.

Diese Bewertungen können naiv vollzogen werden: »Darauf beruhen die Lebenswerte.« Sie können zweckbewußtem Streben entspringen: wir sprechen dann von »Kulturwerten«. Die wertenden Erlebnisse können sich auf Außenwelt, Mit- und Innenwelt beziehen. Alle auf diese Weise sich ergebenden 24 Werte sind nur »Verzweigungen des einen Wertes, daß unser Erleben zu einer unabhängigen sich selbst behauptenden Welt gehört«[3]). Als die Werte der Selbstbehauptung der Welt werden die logischen Werte, als die Werte der Selbstübereinstimmung der Welt die ästhetischen Werte, als die Werte der Selbstbetätigung der Welt die ethischen Werte behandelt. Auf Einzelheiten der Durchführung des Grundprinzips einzugehen, erübrigt sich. Wohl aber erscheint es geboten, schon hier die Bedeutung zu erfassen, welche die sog. »metaphysischen Werte der Selbstvollendung der Welt« im ganzen des Systems einnehmen.

»Trotz aller Gemeinsamkeit des Aufbaues« stehen die drei Wertgruppen wie getrennte Welten vor uns. Es gilt, den sie alle tragenden Grund zu finden, die Einheitlichkeit und den Zusammenhang der Einen mit sich selbst identischen Welt zu begründen. Und wieder muß es die Aufgabe der erkenntnis-theoretischen Untersuchung sein, vom wertenden Erlebnis ausgehend die Voraussetzungen in einem überpersönlichen Akt zu suchen. Denn nur

1) a. a. O. S. 74.
2) a. a. O. S. 76.
3) a. a. O. S. 78.

des persönlichen Aktes, der sich der Identität unterwirft, sind wir uns unmittelbar bewußt. »Auch hier ist es das überpersönliche Gesetz des allgemeinen Bewußtseins, das eine schlechthin gültige Identität allem Einzeldenken vorangehen läßt [1].« Der Abschlußwert des Weltganzen, der dieser Aufgabe naiv genügt, der metaphysische Lebenswert ist die Religion, der metaphysische Kulturwert die Philosophie. Beide treibt eine »überpersönliche Forderung«, das Weltganze als den die einzelnen Wertwelten tragenden Grund zu setzen. Diese letzte umfassende Welt verwirklicht sich in einem Ueberwirklichen, das von religiöser wie philosophischer Ueberzeugung getragen wird. Sie ist identisch mit der Gesamtheit der Wertwelten. Da sie eine volle Verwirklichung herstellt, haben wir dieses Verhältnis als einen schlechthin gültigen Wert anzusprechen. Die Werte der Heiligkeit und der Ewigkeit sind die metaphysischen Werte, die sich so ergeben.

Die Sollenstheorie wird auch für die Auffassung der Religion ausdrücklich abgelehnt. Denn eine Verknüpfung von Wertlosem mit dem Wert durch Gott ist nicht erforderlich, da die Religion nur Wertgestaltetes zu verknüpfen hat. Die Religion bedeutet nicht die Steigerung der als Normen geltenden Werte des Uebersinnlichen: sie ist vielmehr als »Form des überpersönlichen Bewußtseins« von derselben Notwendigkeit wie die übrigen Werte. Wohl aber führt die Religion zu umfassenderen Werten, zur Harmonie und Vollendung der Welt. Was die Religion so in naivem Streben erreicht, das will die Philosophie in bewußter Begrifflichkeit vollziehen: die Einheit der Werte zu finden. »Das Ziel bleibt so ein gemeinsames, aber der Weg ist ein durchaus anderer und besonderer [2].« Während die Religion gleichsam oberhalb der Erfahrung den Glauben an eine Ueberwirklichkeit, an die Eine Welt fand, hat die Philosophie in entgegengesetzter Richtung die Voraussetzungen der Erfahrung im Ich und der wertsetzenden Vernunft aufzusuchen. Sie tut dies planmäßig. Auf die »Ineinssetzung der Bewertungen« ist nunmehr die Einheit der Werte zu gründen. Dabei ist die Gleichberechtigung der logischen, ethischen und ästhetischen Bewertungen unbedingt zu wahren. Nicht auf der Vorherrschaft einer der Werte kann die Einheit gegründet werden. Nicht als Erkenntnisakt ist diese letzte Ineinssetzung zu begreifen, welche letzten Endes doch

1) a. a. O. S. 402.
2) a. a. O. S. 437.

wieder eine logische Bewertung wäre. Sie ist vielmehr ein »Akt der Ueberzeugung, eine tiefste Entscheidung der ganzen Persönlichkeit. Die Bewertung der Ganzheit ist ein metaphysischer Ueberzeugungswert [1].« Er stiftet den Zusammenhang der anderen Werte, ist ihnen übergeordnet, ohne sie in ihrer Selbständigkeit aufzuheben. Auf diese »Urwirklichkeit« werden alle Werte bezogen, erhalten von ihr ihre Gültigkeit. Diese Welt ist eine unerfahrbare, dem persönlichen Ich entrückte Wirklichkeit, aber doch »in einem ganz anderen Sinne überpersönlich als es die einzelnen Werte waren«. Denn die Ichbeziehung war bei ihnen nicht aufgehoben, sie galt nur eben nicht für ein zufälliges Ich. Hier ist jede Beziehung auf eine Persönlichkeit auszuschalten. Erst, wenn der Wille sich selbst zum Inhalt hat, ist jede Ichbeziehung ausgeschaltet. »Der wesentliche Trieb des Ich ist geblieben, das Ueber-Ich ist das zum All erweiterte Ich, ist entstanden aus der Aufhebung des Persönlichen in der Gesamterfahrung des Ich [2].« Dieses Ueber-Ich ist der Grundakt der Bewertung, den wir suchten, es ist kein Ursein, sondern ewige Lebendigkeit, die sich selbst erhält und sich stetig steigert. Es trägt die Gesamtwelt, die somit schlechthin wertvoll ist, dieser Wert ist der letzte: »In der Ineinssetzung seiner eigenen Taten vollendet sich der unendliche Wert der Welt« [3]. Erst jetzt sind die Werte der Erfahrungswelt in einem Urgrunde der Welt verankert. Sie ruhen in einem Jenseits der Erfahrung und wirken doch als »unpersönliche Grundkraft« in uns. »Wertvoll ist schließlich das, was dem Willen des Ueber-Ich gemäß ist.« Auch dieser letzte Urwille ist kein Sollen, sondern eben ein Wollen. Das Ueber-Ich ist, vom schlichten Ich aus gesehen, nichts Vorgefundenes, sondern das Ergebnis einer Wertsetzung des Ich. Die Wertwelten sind dann getrennte Taten des Einen Willens. Das Weltall, die Menschheit: sie sind Verwirklichungen des Urwillens. So ist der »Urwille Wille zum Wert« [4]. Für unsere Lebensauffassung heißt dies aber: »die Werte, die wir in Freiheit suchen, sind uns nicht gegeben, sondern aufgegeben. Sie sind durch unsere Tat zu verwirklichen. Die Wirklichkeit jenes Ueber-Ich ist auf kein Wissen gegründet. Diese Gewißheit gründet sich auf Ueberzeugung, auf ihr ruht jeder

1) a. a. O. S. 444.
2) a. a. O. S. 448.
3) a. a. O. S. 451.
4) a. a. O. S. 476.

Wert. »Aber die Ueberzeugung selbst ist doch schließlich unsere eigene Tat«[1]). Auf dem Wollen zur Einheit unseres Willens, auf dem Sichselbsttreubleiben in alle Ewigkeit ruhen alle Werte der Welt.

Nicht ohne Grund haben wir die Darstellung der Philosophie Münsterbergs ausführlicher gestaltet. Sie ist der umfassendste und am meisten durchgeführte Versuch, dem Wertbegriff eine zentrale Stellung anzuweisen. Im Gegensatz zu Windelband und Rickert gibt er seinen Ausführungen eine bewußt metaphysische Begründung. Die Gültigkeit der Werte, die zunächst kritisch-transzendental verstanden wird, erhält später ihre ganze Kraft und Würde durch ihre Verankerung in den metaphysischen Tiefen des Ueber-Ichs, des Urwillens.

18. Die systematische Stellung des Wertbegriffes bei J. Volkelt.

Im Zusammenhange seiner »Metaphysik der Aesthetik« im dritten Bande des »Systems der Aesthetik« führt Volkelt den Wertbegriff in entscheidender Weise ein. Seine Ausführungen haben eine durchaus systematische Absicht. In ihrer sachlichen Stellung läßt sich seine Begründung der Werte als eine bewußt metaphysische bezeichnen. Eine Philosophie der absoluten Werte hat für Volkelt gar keinen haltbaren Sinn, wenn sie nicht eben metaphysisch verankert und unterbaut ist. So lehnt er alle Versuche mit Hilfe der transzendentalen Methode die Unbedingtheit der Werte zu begründen, nachdrücklich ab. In ihrer antimetaphysischen Formulierung sind ihm die Lehren des Neukantianismus entweder gar nicht haltbar und treiben über sich selbst hinaus zu einer irgendwie gefaßten Metaphysik oder sind schon verschwiegene uneingestandene Metaphysik. Wir stellen den Gehalt seiner Wertlehre in ihren Hauptzügen dar, abgelöst von der Bezugnahme auf die Probleme der systematischen Aesthetik, die sie bei Volkelt aufweist.

Wenn wir von den unbedingten Werten oder »Selbstwerten« der Wahrheit, Sittlichkeit usw. reden, müssen wir uns zunächst die Frage vorlegen, in welchem Sinne wir von relativen Werten sprechen können. Es ist vor allem festzuhalten, daß die Bezogenheit des Wertes auf ein Subjekt, auf ein Bewußtsein, für jeden

1) a. a. O. S. 481.

Wert besteht. Denn von einem absoluten Wert kann doch auch dann geredet werden, wenn er für ein göttliches, allumfassendes Bewußtsein gilt. Diese Relativität kann nicht gemeint sein. Relative Werte und Selbstwerte setzen wir in einem ergiebigeren Sinne in Gegensatz zueinander. Der Wert ist entweder bezogen auf die wechselnden Zustände des Subjekts, auf die Besonderheit des wertenden Ichs, oder der Wert kommt dem Objekt an sich selbst zu. In ersterem Falle wollen wir die Beziehungen als relativen Wert, im zweiten Falle als Selbstwert bezeichnen. Der Selbstwert gründet sich dann auf eine »Wesensgesetzlichkeit des Ich, die keine »bloße Naturanlage der Gattung »Mensch« bezeichnet, sondern eine Zweckbestimmtheit des Subjekts einschließt. Diese teleologische Bestimmung aber wird begreiflich nur innerhalb einer Weltteleologie. Nur als metaphysischer Begriff hat der Begriff des Selbstwertes einen Sinn. Auf dem Boden einer teleologischen Metaphysik wird er erst vollziehbar. Zu metaphysischen Gedankengängen gelangen wir aber auch von dem in sich geschlossenen wertvollen Inhalte aus. Da die reine Erfahrung solche Inhalte nicht aufweist, ist ihr Bestand in einer intelligiblen Welt zu begründen. Wir gelangen wiederum zur Zweckgesetzlichkeit des Ich, zum »intelligiblen Ich« als dem Ort, wo die selbstwertigen Inhalte ihr Dasein haben« [1]).

Ihre Begründung erfahren die Selbstwerte zunächst durch »ein Befragen des inneren Erlebnisses«. Die Selbstbesinnung führt uns zur unmittelbaren intuitiven Gewißheit von etwas Transsubjektivem, Metaphysischem. Als solche Grundintuitionen sind die moralische, ästhetische, neologische und religiöse Gewißheit anzusehen. Diese Gewißheiten sind grundsätzlich als Erkenntnisquellen anzusprechen, wenn auch nur mit kritischer Vorsicht zu verwenden.

Wenn im unmittelbaren Erleben die Gewißheit an sich wertvoller Inhalte uns aufgeht, so gilt es, den so herausgehobenen transsubjektiven Gehalt noch durch metaphysisch-logische Erwägungen zu stützen. Dabei wird der induktive hypothetische Charakter der Metaphysik von Volkelt ausdrücklich hervorgehoben.

»Das Sein ist die Selbstverwirklichung des absoluten Wertes« [2]). In diesem Satze haben wir eine Grundthese seiner Metaphysik

1) System der Aesthetik Bd. II, S. 457.
2) a. a. O. S. 503.

zu sehen. Der absolute Wert ist der Grund des Seins. »Das absolute Sollen ist nichts anderes als die dem absoluten Werte innewohnende Tendenz auf Selbstverwirklichung hin.« Durch dieses Streben ist der absolute Wert mit dem Sein notwendig verknüpft. In Wahrheit sind »absoluter Wert, absolutes Sollen und absolutes Sein ein ewig Ungeschiedenes«. Mit dem Prinzip des absolut Wertvollen ist zugleich das »Prinzip der selbstschöpferischen Fülle«, mit ihm allein das »einzig mögliche inhaltszeugende Weltprinzip«[1]) gegeben. So erst erhält das Weltprinzip »ontologische Bedeutung«.

Dieser so verstandene absolute Wert kann aber seine Geltung haben nur für ein Bewußtsein. Er gilt für den »absoluten Geist«. Absoluter Wert und absoluter Geist fallen zusammen: das absolute Selbstbewußtsein verwirklicht sich im absoluten Wert. Eine Verendlichung Gottes ist damit nicht vollzogen. Das Selbstbewußtsein scheint gerade vermöge seines Insichruhens, seiner einzigartigen Geschlossenheit sich zu einem Absoluten steigern zu lassen. Damit ist aber zugleich bezeichnet, daß das Logische eine Seite des Weltgrundes darstellt. Seinen vollen Sinn erhält der absolute Wert erst dadurch, daß ein absolutes Streben, eine Willenstendenz als ihm innewohnend gedacht wird, als Wille zur Selbstbetätigung.

Beide Gedankengänge, das Ausgehen von der intuitiven Gewißheit im unmittelbaren Erleben und die Erwägung metaphysischer Art führten zu demselben Ergebnis: Begründung der Geltung von Selbstwerten. Die Selbstverwirklichung des absoluten Wertes im Menschen kann nur in einem »Sichselbstdarstellen, in einer Anzahl von Teilwerten« erfolgen, die selbst nur von unbedingter Geltung sind. Die Anzahl der Teilwerte aus dem absoluten Werte abzuleiten ist unmöglich. Auf dem Wege der intuitiven Gewißheit sind sie aufzufinden, aber ihre Sicherstellung ist durch die metaphysische Begründung nunmehr nicht mehr zweifelhaft. Welche Werte nun Teilerscheinungen des absoluten Wertes in der Welt des »Menschlichen« sind, wird dadurch einsichtig werden, daß sie in ihrer Bedeutsamkeit für das Wesentliche des Menschlichen und seiner Entwicklung aufgewiesen werden. Ihre gegenseitige Ergänzung zu einer »organischen Einheit« kann gezeigt werden, die das Menschliche ausmacht und begründet. »Diese Einheit ist die eines Bundes, ein Zusammenwirken ebenbürtiger

1) a. a. O. S. 504.

Glieder«[1]). Die vier Selbstwerte sind gleichgeordnete Selbstdarstellungen des Einen absoluten Wertes.

Mit der Darstellung der Gedankengänge Volkelts beenden wir die Wanderung durch die Wertphilosophische Bewegung in ihren typischen Ausprägungen. Die historischen Zusammenhänge wurden gelegentlich angedeutet. Sie weiter auszuführen lag schon deshalb kein Anlaß vor, da diese Abhandlung letzten Endes von systematischen Absichten getragen ist. Dieser Ueberblick soll nur als Material für kritische Erörterungen dienen, welche zu systematischen Einsichten führen sollen.

4. Kapitel.

Der Normwert als philosophische Systemkategorie. Abschließende Erwägungen.

Alle Untersuchungen und Aufstellungen welche den Inhalt der drei Kapitel ausmachten, können als Beantwortungen von Vorfragen, als die Sichtung eines Materials angesehen werden. Denn die Grundlegung des Wertbegriffes, wie die Darstellung seiner möglichen Verwendung als philosophischer Begriff und seiner tatsächlichen Anwendung in der Wertphilosophie der letzten Jahrzehnte: alles dies sollte uns letzten Endes nur instand setzen, die Frage zu klären, ob der Wertbegriff als entscheidender Begriff zur Lösung des Normproblems verwendbar ist, ob er ein System der Philosophie tragen kann, welches in der Erkenntnis dieses Sachverhalts ihr zentrales Problem sieht.

Die schon zu Beginn des zweiten Kapitels angeführten zwei Kriterien der Sinnesgemäßheit und Tragfähigkeit sind nunmehr noch eingehender und umfassender für die Kritik der dargestellten Systeme fruchtbar zu machen. Es ist zunächst zu untersuchen, ob der Wertbegriff der behandelten Systemversuche die Momente aufweist, die sein Sinngefüge konstituieren, die jede Anwendung des Wortes aufweisen muß, falls sie ein vollziehbarer Begriff sein soll. Die Unklarheiten und Widersprüche, die sich dabei nachweisen lassen, werden sich in voller Deutlichkeit erst zeigen, wenn die Unbedingtheit der Werte, ihre absolute oder Allgemeingültigkeit begründet werden soll. In welchem Sinne läßt sich von »absoluten Werten« sprechen? Damit wird die Frage berührt,

1) a. a. O. S. 537.

ob die Begründung der absoluten Gültigkeit von Werten innerhalb der wertphilosophischen Bewegung metaphysisch ist, ob sie notnotwendig metaphysisch sein muß. So leitet die Erörterung der Sinnesgemäßheit von selbst dazu über, die systematische Tragfähigkeit dieser Anwendungen des Wertbegriffes zu erwägen.

Aber damit wäre der Aufgabe doch noch nicht Genüge getan, welche sich diese Abhandlung gesetzt hat: die systematische Einsicht in die pragmatischen Schwierigkeiten der Lösung des Normproblems zu fördern. Eine kritische Gesamtwürdigung der Philosophie der Werte wird sich anschließen müssen. Neben den Grenzen und Unzulänglichkeiten sind die in die Zukunft weisenden Züge dieser Gedankenbewegung aufzuzeigen, ihre bleibenden Einsichten in den Sachverhalt, die sachlich berechtigten Motive, von denen sie getragen ist.

19. Die Sinnesgemäßheit des Normwertbegriffes: Kritik seiner Verwendung seit Lotze.

Die Darstellung der Wertphilosophie der letzten Jahrzehnte ließ es mehrfach durchblicken, daß eine klare befriedigende Besinnung auf die Momente, die das Sinngefüge: Wert notwendig konstituieren, fast gänzlich fehlt. Eine so breite Anwendung der Begriff findet, so unzureichende Erörterungen seines Sinnes treffen wir an. Entweder werden die psychologischen Motivationen behandelt, welche die Wertung als psychischen Vorgang auslösen, oder das Wort in einem »selbstverständlichen« Sinne genommen. Ja, das Wort wird sehr oft als die sich von selbst anbietende Bezeichnung für etwas höchst Mystisches hingestellt, die deshalb einer weiteren Erläuterung ihres Sinnes entweder gar nicht bedarf oder ihrer nicht fähig ist. Wie die Wörter Leben und Erleben ist das Wort Wert gerade wegen der Vieldeutigkeit zum Schlagwort geworden, das sich mit einem gewissen Nimbus umgibt, so aber Dunkelheit verbreitet da, wo wir Klarheit haben wollen. Und doch ist das Grundgefüge, das alle Bedeutungen trägt, wie wir sahen, einheitlich. Von diesem einheitlichen Grundsinn aber müssen wir ausgehen, auch bei der Beurteilung der Verwendung des Wertbegriffes in der neuesten Philosophie. Gerade die Philosophie muß auf Strenge ihrer Begriffe dringen, will sie sich nicht mit verwaschenen, vieldeutigen Vorstellungen den Weg zur Einsicht von vorneherein versperren. Sie muß bei

der Analyse des Sinnes der von ihr verwandten Grundbegriffe bis an die Grenze der Möglichkeit gehen. Dem einmal festgelegten Sinn hat sie treu zu bleiben, wenn anders ihre Aufstellungen nicht schwankend und vage sein sollen. Es ist daher keine Pedanterie, die uns bewegt zu prüfen, ob die Philosophie seit Lotze den Wertbegriff in strenger Sinnesgemäßheit verwandt hat. Es ist eine sachlich gebotene Untersuchung, die wir anstellen. Sie wird uns schon bald in das Herz der Problematik führen, von welcher der Sachverhalt erfüllt ist.

Die systematische Bedeutung, die dem Wertbegriff im ganzen der lotzeschen Philosophie zukommt, haben wir bezeichnet. Welches ist der Sinn, den er mit diesem Begriff verbindet? Lotze verwendet den Wertbegriff einmal in dem Bedeutungstypus des Lustwertes. Die Lust wird ausdrücklich als der Maßstab dieser Wertsetzungen hingestellt. Wir schreiben den Dingen deshalb Wert zu, weil unser Gefühl Lust empfindet. Gegen diese Anwendung des Wertbegriffes ist nichts einzuwenden. Sie würde in konsequenter systematischer Durchführung etwa eine eudämonistische Ethik ergeben können. Vor solchen Konsequenzen aber scheut Lotze zurück. Seine innerste Ueberzeugung, seine Weltansicht des Gemütes verlangt Werte, die nicht auf empirischer Basis zu begründen sind. Vom Gefühl aus erfassen wir immer nur relativ Wertvolles. Ein an sich Wertvolles ist zu begründen. Lotze verläßt den Boden des Lustwertbegriffes. Wie ist dieser neue Wertbegriff gebaut? Ist ein Bewußtsein vorhanden, auf das der unbedingte Wert bezogen ist? Es finden sich Hinweise bei ihm, daß dieses an sich Wertvolle nicht auf das empirische Ich sondern auf ein Vernunftbewußtsein zu beziehen ist. Der Maßstab für diese Wertsetzung ist ein »Allgemeines, Unvergängliches und in sich Wertvolles«. Auch wenn wir diese Aufstellung eines an sich Wertvollen zunächst nicht streng wägen, erscheint diese Verwendung des Wertbegriffes, rein formal betrachtet, nicht sinnvoll?

Der Wert ist bei Lotze in diesem zweiten Gebrauche des Wortes keine Beziehung mehr, die zwischen bestimmten Momenten besteht, sondern sie fällt mit dem Etwas zusammen, dem Wert beigelegt werden soll, um doch andererseits als eine gleichsam selbständige Wesenheit aufgefaßt zu werden. Wenn er von dem »eigenen Wert der Dinge« redet, so ist entweder ein solches Selbständiges gemeint, oder aber dieser Wert verschmilzt mit

Gegenstand und Maßstab zu einem untrennbaren Ganzen, eben dem an sich Wertvollen. Wir müssen in dieser Konstruktion einen ebenso unvollziehbaren Begriff sehen, wie in der »causa sui« Spinozas. Indem Lotze den vollziehbaren Begriff des Lustwerts verläßt, wird er seiner eigenen besseren Einsicht in das Sinngefüge: Wert untreu, die sich in den oben zitierten Sätzen ausspricht: »Der Gedanke eines irgendwie unbedingt Wertvollen, das seinen Wert nicht durch seine Fähigkeit zur Erzeugung von Lust bewiesen, überfliegt sich selbst und das, was er wollte«[1]).

Er gibt die Beziehungen auch der unbedingten Werte auf das Gefühl nicht ganz auf. Lotze ist bestrebt nachzuweisen, daß wir im Gefühl nicht nur den Wert für uns, sondern auch den Wert an sich empfinden. Von dem eigenen Werte der Dinge werden wir bezwungen, er wird durch die Lust bloß anerkannt[2]).« Die Begründung dieses Zusammenhanges wird dadurch gegeben, daß »die allgemeine Vernunft als der Organisation unseres Gefühlslebens immanent gedacht wird. So fallen sowohl Vernunftbewußtsein und psychische Organisation des Einzel-Ichs ebensowohl irgendwie zusammen wie der individuelle Maßstab des Lustgefühls sich mit dem Wertmaßstab des Allgemeinen, Unvergänglichen deckt. Die Gegenstände, ihr Maßstab des an sich Wertvollen und der Wert sind letzten Endes ein ungeschiedenes Ganzes. In diesem Wertbegriff vermögen wir vollends keinen vollziehbaren Gedanken zu erblicken. In ihm mischen sich sinnvolle Bezüge mit unhaltbaren Bestimmungen zu einem gänzlich undurchsichtigen Begriffsganzen.

Windelband verwendet den Wertbegriff erheblich eindeutiger als Lotze. Die »allgemeingültigen Werte«, deren Begründung und Analyse ja für ihn das eigentliche Geschäft der Philosophie ausmacht, beruhen, psychologisch wie wir sahen, auf »Wertungen primären Wertens«. Die Anwendung der Wertprädikate: gut, schön, wahr, bezieht sich auf Wertungen höherer Art, die dem individuellen Belieben oder der Konvention entrückt sind. Wie stellt sich dieser Wertbegriff als Sinngefüge dar?

Mit definitorischer Bestimmtheit ist solche Aufstellung von Windelband nicht getroffen worden. Aber wir können das Gefüge doch einigermaßen eindeutig und sich gleichbleibend aus der Gesamtheit seiner Aufstellungen konstruieren. Das wertende

1) Mikrokosmus II, S. 316.
2) a. a. O. II, S. 321.

Bewußtsein, auf das diese Werte höherer Art, als die allgemein gültigen Werte, bezogen sind, ist das Normalbewußtsein, metaphysisch gefaßt die Inhaltsbestimmungen eines göttlichen Bewußtseins. Die zu wertende Gegenständlichkeit ist das Werten primärer Art des Einzelindividuums. Als Maßstäbe werden mehrfach die Normen angegeben, die das Vernunftbewußtsein in systematischer Ordnung trägt. Ist nun für Windelband der allgemeingültige Wert schließlich doch nichts anderes als die Beziehungen zwischen den drei Momenten: Vernunftbewußtsein, primäres Werten, Norm? Ist er eine Beziehung, die mit diesen drei Momenten erst gesetzt wird? Die Aufstellungen Windelbands verbreiten darüber keine letzte Klarheit. Wenn es oft so scheinen möchte, daß der Wert für ihn nur eine solche Beziehung war, so finden sich doch wieder Wendungen bei ihm, die dem Wert eine absolute metaphysische Existenz einräumen. So, wenn er von dem Reich der Werte als einer selbstgenügsamen, in sich ruhenden Welt spricht, oder von dem »Gelten der Vernunftwerte, wodurch sie für die menschlichen Vernunftfunktionen zu Normen werden«[1]). Als ob die Werte selbständige Wesenheiten wären, die unabhängig von den Normen gelten könnten! Wie bei Lotze werden die Werte, die doch eben nur Wertbeziehungen sind, zu einem selbstgenügsamen Etwas hypostasiert, so daß das Ganze des nun bestehenden Gefüges keinen vollziehbaren Begriff mehr darstellt. Denn es ist eine Umbiegung des Sinnes, wenn dem Wert als einer Beziehung Sollenscharakter zugeschrieben wird, der nur den Normen zuerkannt werden könnte.

Die Erörterung der Verwendung, welche der Wertbegriff bei Rickert gefunden hat, tut gut, seine Aufsätze im »Logos« und die Ausführungen in seinem »Gegenstand der Erkenntnis« zunächst getrennt zu behandeln.

Die Aufsätze im »Logos« wollen gewisse bedeutsame Fragestellungen der Philosophie als Wertphilosophie herausarbeiten. Es mag an dem skizzenhaften Charakter dieser Abhandlungen liegen, wenn eine Grundlegung des Wertbegriffes nicht unternommen wird. Er wird als in seiner Selbstverständlichkeit so einsichtig angenommen, daß er ohne weiteres hingestellt wird. Vor allem zwingt uns aber der Sinn, welcher mit dem Worte verbunden wird, zu kritischen Bemerkungen. Rickert stellt den Wert

1) Präludien Bd. 1, S. 272 f.

oder die »Welt der Werte« als so selbstgenügsam hin, daß sie jeder Beziehung auf ein Subjekt wie ein Objekt durchaus entraten können. Ja, es wird aufs schärfste hervorgehoben, daß das Reich der Werte jenseits von Subjekt und Objekt stehe. Um den Wert begrifflich in einen möglichst schroffen Gegensatz zum psychischen Wertungsakt zu bringen, wird der Sinn des Wertbegriffes als von einem Bewußtsein wie von einem Objekt völlig unabhängig gedacht. Ein Normalbewußtsein, auf das diese Werte bezogen sind, wie bei Lotze und Windelband, wird nicht in Erwägung gezogen. Werte finden sich zwar an Subjekt- oder Objektwirklichkeiten vor. Sie sind aber von diesen Wirklichkeiten »abzulösen« und in ihrer Selbstgenügsamkeit zu betrachten. Aber auch diese »Berührung« mit der Wirklichkeit wird später noch dadurch eingeschränkt, daß nur der »immanente Sinn« als mit der Wirklichkeit verbunden angesehen wird, während die reinen Werte ein Reich für sich bilden. Eine »logische Rangordnung« soll mit der Aufstellung dieser drei Welten nicht gegeben werden. Dennoch wird die These aufgestellt, daß von den Werten her aller Sinn des Lebens gedeutet würde. Dabei wird dem Reich der Werte immer wieder das Prädikat der Geltung zugesprochen, welcher Begriff doch auch nur als Relationsbegriff einen Sinn hat. Nimmt man ihm wie den Wertbegriff die Momente, auf die sie bezogen sind, mit denen sie gesetzt werden, dann raubt man ihnen damit jeden vollziehbaren Sinn, macht sie zu Unbegriffen.

Eine bedeutsame Stellung nimmt der Wertbegriff in der Urteilslehre ein. »Der Wert des Urteilsaktes wird an dem Sollen gemessen, dem es zustimmt«[1]). Dieses Sollen ist mit seiner Notwendigkeit dem erkennenden Subjekt Richtung gebend als Maßstab[2]). Liegt hier nicht eine sinnvolle Verwendung des Wertbegriffes vor, wenigstens formal betrachtet? Auch, wenn darauf hingewiesen wird, daß der »Wert des Urteilsaktes aus der Geltung des Sollens stammt«, könnte man meinen, die Geltung der Wertbeziehungen wäre damit sinnesgemäß als von der Geltung des Wertmaßstabes abhängig gedacht. Diese Aufstellungen gäben dem Wertbegriff vielleicht einen haltbaren Sinn, wenn nicht Rickert später den Wert als in sich ruhende, transzendente Geltung hinstellte, die erst Norm wird, wenn eine Beziehung auf ein

1) Gegenstand der Erkenntnis S. 210.
2) a. a. O. S. 207.

Subjekt in Frage kommt [1]). Allerdings macht er später die Bemerkung, daß es »zweifelhaft bleibt, ob das Wort Wert nicht immer soviel wie Wert für ein Subjekt bedeutet, wobei dann freilich nicht mehr das empirische sondern das erkenntnistheoretische Subjekt in Frage kommt« [2]). Als ob Rickert nun doch die Unmöglichkeit aufgegangen wäre, den Wert von jeglichem Bezogensein auf ein Bewußtsein loszulösen. Aber auch das Sollen als Maßstab des Wertes wird wieder in Frage gestellt, wenn er davon spricht, daß »eine Welt von Werten unseren Urteilen einen festen Maßstab gibt« [3]), oder wenn das transzendente Sollen als letztes Prinzip mit dem geltenden Werte gleichgesetzt wird [4]). Alle diese Bestimmungen machen die Bedeutsamkeit der zunächst erwähnten Aufstellungen über den Wertbegriff innerhalb der Urteilssphäre wieder illusorisch. Wir sind wieder auf dem Wege zu dem Reiche der Werte.

So liegt allen Untersuchungen Rickerts ein und derselbe unvollziehbare Begriff des selbstgenugsamen in sich ruhenden, jenseits von Subjekt und Objekt geltenden Wertes zugrunde.

Der Wertbegriff Münsterbergs entbehrt in seiner Anwendung nicht der Konsequenz und Einheitlichkeit. Es ergibt sich uns folgender Sinn seines Wertbegriffes: Es gilt unbedingte, dem individuellen Belieben und der Konvention entrückte Werte zu begründen. Da von Werten ohne Bezugnahme auf eine Befriedigung sinnvoll sich nicht sprechen läßt, so sind auch die »absoluten Werte« auf einen Willen zu beziehen. Dieser Wille ist der reine Wille, der in einer ursprünglichen Tathandlung die Identität der Erlebnisinhalte als sich selbst behauptende Welt verlangt. Auf diese Befriedigung als der »Verwirklichung eines gewollten inhaltlich Identischen« sind alle absoluten Werte gegründet. Der Willensakt aber ist der Akt eines überpersönlichen Bewußtseins. So erscheint das Sinngefüge des Münsterbergschen Wertbegriffes einsichtig: ein überpersönliches Bewußtsein, die Befriedigung des reinen Wollens der Identität als Maßstab, die Erlebnisinhalte als gewertete Objekte. »Der Rahmen der Erlebbarkeit dieser Werte soll nicht überschritten werden.« Auch die Begründung der religiösen und metaphysischen Werte sieht von ihrer Beziehung

1) a. a. O. S. 279 ff.
2) a. a. O. S. 285.
3) a. a. O. S. 318.
4) a. a. O. S. 360 f.

auf den Maßstab der Befriedigung des reinen Willens und ein Bewußtsein des »zum All erweiterten Ichs, des Ueber-Ichs nicht ab. »Wertvoll ist somit schließlich das, was dem Willen des Ueber-Ich gemäß ist«[1]).

Der Wertbegriff Münsterbergs scheint somit allen Momenten Rechnung zu tragen, die für sein Sinngefüge als maßgebend aufgezeigt worden sind. Und dennoch entgeht auch er nicht dem Schicksal, ihn als irgendwie selbstgenügsam hinzustellen. Eine sachliche Notwendigkeit treibt dazu, den Wertbegriff, sei er anscheinend ein noch so vollziehbarer Gedanke, in dem vorliegenden pragmatischen Zusammenhange in seinem Sinngefüge zu sprengen.

Von allen Wertbegriffen der neuesten Philosophie ist derjenige Volkelts in seinem Sinngefüge am klarsten durchgearbeitet und am folgerichtigsten verwandt. Um so mehr läßt er seine Selbstaufhebung erkennen, wenn er auf den vorliegenden Sachverhalt angewandt wird.

Der »Selbstwert« Volkelts wird auf die »Wesensgesetzlichkeit des »Ich« bezogen. Ein überindividuelles Bewußtsein, ein dem intelligiblen Ich immanentes, metaphysisch begründetes System von Zwecken ist der Maßstab, der Erlebnisinhalt der Gegenstand. Der Wert kommt dem Objekt an sich zu. Die gedrängten Ausführungen Volkelts lassen noch nicht erkennen, wie weit diese Selbstwerte schon den Charakter bloßer Beziehungen abgestreift haben. Um so durchsichtiger sind die Erörterungen des »absoluten Wertes«. Sie sind besonders lehrreich.

In ihnen zieht Volkelt nämlich die letzten Konsequenzen, die jede Wertphilosophie, wie später zu zeigen ist, notwendig ziehen muß. Der absolute Wert ist der Grund alles Seins. Er fällt indessen letzten Endes sowohl mit dem absoluten Sein wie auch mit dem absoluten Bewußtsein oder absoluten Geist, für den er gilt, zusammen. Diesem Weltprinzip wird ausdrücklich »ontologische Bedeutung« zuerkannt. Von dieser letzten metaphysischen Begründung aus erhalten auch die Selbstwerte in ihrer Geltung ihre volle Bedeutsamkeit: sie sind »Selbstdarstellungen des absoluten Wertes im Menschlichen in einer Anzahl von Teilwerten«. Hier werden Gedankengänge klar und folgerichtig zu Ende gedacht, die in allen Aufstellungen der Wertphilosophie

1) Philosophie der Werte S. 412.

irgendwie angelegt waren. Das selbstgenügsame Sein oder die in sich ruhende Geltung der Werte bei den behandelten Philosophen war schon von uns aufgezeigt worden. Hier ist dieser Gedanke unverhüllt ausgesprochen. Wird der Wert zum letzten Prinzip erhoben, so muß er entweder als eine selbständige Wesenheit neben Bewußtsein und Objektwelt gedacht werden oder aber der absolute Wert fällt mit dem Sein und dem Bewußtsein zusammen. In jedem Falle aber ist von einem vollziehbaren Begriff nicht mehr zu reden. Man mag dieses an sich Geltende, dieses letzte Weltprinzip nennen wie man will: der Wert wird als Bezeichnung eines Absoluten notwendig zum Unbegriff.

20. Die Begründung der Unbedingtheit der Normwerte und die Metaphysik.

Wir hoben schon mehrfach hervor, eine sachliche Notwendigkeit führe zur Ueberspannung des Wertbegriffes. Es muß ein treibendes Motiv, eine innerste Tendenz der wertphilosophischen Bewegung in ihrer Gesamtheit sein, die anscheinend unentrinnbar zu jener Selbstaufhebung des Sinngefüges: Wert führen. Welches ist diese Gesamttendenz, die sich in allen besprochenen Systemen auswirkt, wie stellt sie sich uns dar?

Die wertphilosophische Bewegung ist aufs Innerste von dem Streben beherrscht, einen von jeglicher Subjektivität in seinem Wesen unabhängigen, in sich ruhenden, objektiven Gehalt zu begründen. Diesen Gehalt, den wir von jetzt an auch kurz: autonomen Bestand nennen wollen, gilt es in seiner Reinheit und Unberührtheit von allem zeitlich Wechselnden in seinem Beisichselbstsein zu erfassen. Mag er in dem Erleben unseres Bewußtseins, in unserem geistigen Verhalten mit dem bloß Zeitlichen, mit all jenem Relativen eine noch so enge Verbindung eingehen: er muß in seinem Ansich mehr sein, er muß ein selbständiges Reich ausmachen. Dieses Reich, dem man seit Lotze mit Vorliebe das Prädikat des »Geltenden« zuerkannte, sollte aufs Schärfste von dem Reiche des wechselnden Seins geschieden werden. Diese Geschiedenheit sollte nicht eine gänzliche Abgekehrtheit bedeuten: schon der Terminus »Gelten« besagt immer ein »Hingelten«. Aber mochte dieses Reich der Geltung noch so sehr hinweisen auf die Seinssphäre, es war in seinem Bestande autonom und mußte als solches begriffen und begründet werden.

Indem man nun nach dem Vorgang desselben Lotze, diesen in sich ruhenden Gehalt als »Wert« bezeichnete, die Region der Geltung als Reich der Werte faßte, mußte das tiefste Bestreben der Bewegung darauf ausgehen, die Unbedingtheit dieser Werte zu begründen. Die Geltung der Werte in ihrer Absolutheit zu verankern: hier haben wir das treibende Motiv der gesamten Wertphilosophie vor uns. Mag die Begründung selbst noch so verschiedene Wege einschlagen, die Autonomie der Werte, ihr Thronen über aller Zeitlichkeit und Relativität sicherzustellen ist das gemeinsame Ziel ihrer Bemühungen.

Damit ist für alle diese Denker eine einheitliche Abwehrfront gegeben. Jede »Begründung« von der naturhaften Seite des Bewußtseins her ist eben keine wahrhafte Herleitung der Werte aus einem eigenen Prinzip. Aller Relativismus, mag er sich im besonderen als Psychologismus, Historismus oder Evolutionismus geben, läßt die Werte nur in einem zeitlichen Verlaufe als Ergebnisse wechselnder Momente erscheinen, bedingt durch alle genetischen Zufälligkeiten einer solchen Abfolge. Nie und nimmer gibt ihnen die Tatsächlichkeit der Entwicklung, die Regelmäßigkeit des empirischen Ablaufs, die Gewähr, das Reich der Werte zu verankern. Weder individuelles noch generelles Müssen weder gesetzliche Zusammenhänge, die sich empirisch aus der Beobachtung des Einzelindividuums noch der Gattung in der Geschichte gewinnen lassen, sind imstande, jenen Bestand in seinem Eigenwesen zu begreifen, die Geltung seines Gehaltes zu erweisen. Von Lotze bis Münsterberg und Volkelt variieren sie alle den einen Gedanken: eine Errichtung der Werte auf eine empirische Basis verbürgt immer nur ihre relative, bedingte Gültigkeit.

Mag dem Wertbegriff ein noch so unverkennbarer psychologischer Klang anhaften, sie alle wollen einen Zusammenhang jenseits der Relativität des Seins treffen. Die Geltung des Wertes bei Lotze soll doch nicht auf der individuellen Gefühlswertung beruhen, sondern auf dem »Als was«, dem Gehalt, den wir ergreifen, ja auf der Vernunft, die der Organisation unseres Gefühlslebens immanent ist. Windelband weist die genetische Methode ausdrücklich als unfähig zurück, eine »Allgemeingültigkeit« der Werte zu begründen. Denn »diese Allgemeingültigkeit ist keine faktische, ihre Notwendigkeit ist nicht die kausale«[1]; die genetische Me-

1) Präludien I S. 41.

thode kann »immer nur einen gewissen Umkreis von empirischer Geltung«[1]) aufweisen.

Rickert sind Psychologismus und Historismus »Formen eines schlechten Subjektivismus«. Und Münsterberg, auch wo er von »absoluten Bewertungen« oder »reinen Willensbefriedigungen« spricht, will über alle individuelle oder subjektiv-generelle Gültigkeit hinaus seine Werte als »überpersönlich und allgemeingültig im Sinne der Ewigkeit« erweisen. Endlich soll die »Wesensgesetzlichkeit des Ich« auf die Volkelt seine »Selbstwerte« gründet, keine »bloße Naturanlage der Gattung Mensch« bezeichnen.

Mag nun auch, wie wir später sehen, diese Abwehr jeglicher Art von Relativismus von bestimmten Gesichtspunkten aus als eine höchst bedeutsame positive Einsicht zu gelten haben, wir müssen in diesem Zusammenhange zunächst fragen: wie wird die unbedingte Gültigkeit der Werte positiv begründet, was will es besagen, wenn von »absoluten, allgemeingültigen Werten« gesprochen wird?

Da finden wir nun bei aller Gemeinsamkeit ihrer Abwehrstellung gegenüber dem Relativismus, eine Mannigfaltigkeit verschiedener Antworten. Lotze sucht auf zwei Wegen, den Werten Objektivität zu sichern: einmal, indem das subjektive Ich zum allgemeinen Ich, zum Vernunftbewußtsein erweitert wird. Dieser Gedanke klingt bei ihm nur an. Sodann weist er darauf hin, daß im Gefühlserlebnis in einer bestimmten Qualität der Lust, wir sagten: ihrer Tiefe, sich eine Inhaltsbestimmtheit ankündigt, die auf ein sachliches Prinzip zurückgeht und gegründet ist. Im Gefühl wird ein sachlicher Gehalt erfaßt. Letzten Endes ist diese Objektivität der Gefühlswerte nur möglich, weil der Organisation unseres Gefühlslebens die allgemeine Vernunft immanent ist.« Lotze hat der Gültigkeit der Werte eine bewußt metaphysische Begründung gegeben.

W i n d e l b a n d ist den ersten von Lotze nur angedeuteten Weg weitergegangen. Die »Werte an sich« gelten für ein Normalbewußtsein, in dem eine »übergreifende sachliche Ordnung zur Herrschaft gelangt«. Wie will Windelband diese Begründung aufgefaßt wissen? Wir haben oben eingehend die Grenzen zu bestimmen versucht, innerhalb welcher Windelband geschwankt hat. Er glaubte einmal, im Sinne des richtig verstandenen kanti-

1) a. a. O. II, S. 121.

schen Transzendentalismus, die Analyse der kantischen Philosophie könne nur bis zu einem äußersten Punkte vordringen [1]). Um dann an anderen Stellen wiederholt darauf hinzuweisen, daß ein unabweisbares Postulat zu einer Verankerung der allgemeingültigen Werte in einer metaphysischen Urwirklichkeit treibt, welcher Hindeutung aber keine metaphysische Erkenntnis bedeutet. Die Beziehungen auf eine übersinnliche Realität ist ein Faktum der reinen Vernunft. Ob Windelband Gedankengänge dieser Art als metaphysische Begründungen ausgegeben hätte, wissen wir nicht. Vielleicht hätte er sie als Aufstellungen einer »kritischen Metaphysik« gelten lassen [2]). Dann scheint es wieder so, als ob die Religion das leisten sollte, was der Philosophie versagt bleibt: »metaphysisches, transzendentes Leben«.

Um so ausdrücklicher lehnt Rickert eine Begründung seines »Reiches der Werte« auf metaphysische Gedankengänge ab. Allerdings liegen seine abschließenden Gedanken über eine Weltanschauung noch nicht vor. Es handelt sich, auch in seinen systematischen Aufsätzen, mehr um Klärung gewisser entscheidender Begriffe der Philosophie, um die Prüfung der formalen Voraussetzungen, unter denen ein System der Werte möglich ist. Und doch lassen mehrfache Auslassungen durchblicken, daß die Begründung der Werte auf ein transzendentes metaphysisches Sein ihm als unmöglich erscheint. Positiv wird der Gedanke so gewendet, daß das Reich der Werte das Reich an sich geltender Werte sei. Der Begriff unsinnlicher Geltung schließt für ihn den Gedanken einer »übersinnlichen Wirklichkeit« völlig aus, bedarf zu einer Begründung eben dieser Geltung gar nicht eines metaphysischen Seins. Soweit es sich dabei um keine terminologische Frage handelt, soll vor allem die Möglichkeit einer rationalen, dogmatischen Metaphysik geleugnet werden. Das Absolute kann nur als ein Geltendes verstanden werden. Der geltende Wert ist das letzte theoretische Prinzip. Nicht um einen Glauben handelt es sich. Indem in dem »absolut unbezweifelbaren Urteil ein transzendenter Wert als gültig anerkannt wird . . . können wir von einem Wissen von diesem Wert reden, das nicht zu bezweifeln ist« [3]). An einer einzigen Stelle erklärt Rickert, es sei mehr eine Wortfrage, ob man sein Begründungsverfahren Metaphysik nennen

1) Vgl. Präludien Bd. I, S. 273.
2) Vgl. Kantstudien Bd. XV, S. X.
3) Gegenstand der Erkenntnis S. 359.

wolle oder nicht: »Es ist zweckmäßig als Metaphysik die Lehre von einer übersinnlichen Wirklichkeit zu bezeichnen«. Spräche man von einer Metaphysik im weiteren Sinne, dann gehöre auch die transzendentalphilosophische Erörterung des Unwirklichen ins metaphysische Gebiet [1]). Auf jeden Fall ist die Grenze des Wissens mit den Bestimmungen der Transzendentalphilosophie erreicht; zur Annahme eines »Ueberwirklichen« drängt erst der Glauben.

Die Begründung, die Münsterberg der Allgemeingültigkeit seiner »absoluten Werte« gibt, soll zunächst nicht metaphysisch sein. Das allgemeingültige Wollen der Identität der Selbstbehauptung einer unabhängigen Welt soll die Grenzen der Erlebbarkeit nicht überschreiten. Im letzten, tiefsten Grunde aber werden die Werte im Ueber-Ich verankert. Die Urwirklichkeit trägt die Gültigkeit aller Werte, die auf der Gewißheit der metaphysischen Ueberzeugungen ruhen.

Volkelts Begründung der Selbstwerte auf die »Wesensgesetzlichkeit des Ich« und auf den »absoluten Wert« will ausgesprochen metaphysisch sein.

Wir haben mit Absicht nochmals die entscheidenden Züge hervorgehoben, welche die Begründung der unbedingten Werte bei den einzelnen Denkern kennzeichnen. Wir stellen jetzt die grundsätzliche Frage: Ist die innerhalb der wertphilosophischen Bewegung versuchte Begründung des Normativen als Metaphysik auszusprechen, auch wenn dies nicht ausdrücklich zugegeben wird? Führt die sachliche Tendenz dieser Bemühungen nicht notwendig zu einer Metaphysik?

Welchen Sinn wollen wir aber mit dem Begriff der Metaphysik überhaupt verbinden? Diese Frage ist zunächst zu beantworten. Es ist einleuchtend, daß wir im Zusammenhange dieser Erörterungen nicht einen exklusiv-subjektiven Begriff der Metaphysik geben können, der alle anderen Bestimmungen ausschlöße. Es gilt vielmehr, in diesen Begriff die Tendenz aufzunehmen, welche die Gedankenrichtung kennzeichnet, die uns als typisch-metaphysisch entgegentritt.

Wir sprechen als Metaphysik jeden Versuch an, mit den Mitteln des Denkens letzter Prinzipien habhaft zu werden, welche die Gesamtheit unserer Erlebniswelt tragen ohne mit dieser Welt

---

1) a. a. O. S. 263 f.

ihrem Wesen nach zusammenzufallen. Es bleibt mit voller Absicht dabei dahingestellt, ob Metaphysik und in welchem Sinne sie Wissenschaft ist oder sein kann. Eine ganze Fülle von Möglichkeiten ist in diesem Begriffe eingeschlossen. Es liegt uns vor allem daran, den Hauptakzent auf das Nichtzusammenfallen der gesuchten Prinzipien ihrem Wesen nach mit der Erlebniswelt zu legen. Diese Prinzipien müssen in Begriffen gedacht werden, mögen sie gefunden sein, wie sie wollen. Mit dem aber, was diese Begriffe meinen, wollen sie nicht die Erlebtheit der Prinzipien als bloße Erlebtheit, sondern ihr in sich ruhendes Wesen, einen autonomen Bestand, der als solcher von dem Erlebnisakt unabhängig ist, treffen. Man wird sofort einwenden: diese Bestimmungen bedeuten ja einen Widerspruch in sich, eine Denkunmöglichkeit, wenn im Bewußtsein ein Bewußtseinsjenseitiges erfaßt werden soll. Und doch ist es das Eigentümliche, der innerste Nerv alles metaphysischen Denkens, von der Erlebniswelt aus ein Etwas ergreifen zu wollen, welches der tragende Wesensgrund eben dieser Welt sein soll, ohne mit ihr eins zu sein. Das macht ja gerade den tiefen Antinomismus aus, der alle Metaphysik durchzieht, jene innere Dialektik, welche es zu einer definitiven Lösung des metaphysischen Problems nie kommen läßt und welche dem Wesen des Sachverhaltes entspringt. Dennoch treibt das unausrottbare »metaphysische Bedürfnis« immer von neuem den Menschengeist sich an jenes Rätsels Lösung zu versuchen. Gerade weil der Begriff der Metaphysik, wie er hier gegeben wird, alle Problematik durchblicken läßt, die seine innerste Tendenz birgt, erscheint er zutreffend. Denn, nicht von einer Theorie der Möglichkeit der Metaphysik noch von ihren bestimmten historischen Ausprägungen aus sollte ihr Begriff bestimmt werden. Die innerste, treibende Tendenz, der sachliche Sinn aller metaphysischen Versuche, der dem Sachverhalte selbst verdankt wird, sollte so erfaßt werden, die Aufgabe welcher jede Metaphysik genügen will, weil sie ihr genügen soll.

Von diesen Erwägungen aus können wir auch einsichtig machen, wie eng und einseitig die Deutung der Absicht Kants ist, er habe jegliche Metaphysik ein für allemal vernichten wollen. Da er eine bestimmte Art der Metaphysik zu treffen suchte, in seinen entscheidenden Formulierungen aber oft vieldeutig genug war, hat jene Meinung zumal in einem Zeitalter positivistischen Denkens wohl aufkommen können. Die sachliche Berechtigung

wissenschaftlicher d. h. kritischer Metaphysik hat Kant nicht bestreiten wollen, wir fügen hinzu, nicht bestreiten können. Seine eigenen positiven Aufstellungen zeugen aufs Deutlichste, daß er an Stelle der von ihm bekämpften dogmatischen Metaphysik Leibniz-Wolffscher Prägung nur eine andere gesetzt hat. Die kantische Transzendentalphilosophie ist in ihren Bestimmungen und ihren systematischen Bemühungen eine Metaphysik der Vernunft.

Die Neigung des positivistischen Denkens auch selbst das Wort: Metaphysik gänzlich aus der philosophischen Terminologie zu verbannen, mochte früher bis zu einem gewissen Grade verständlich erscheinen, solange es galt, gegenüber manchen Verstiegenheiten des deutschen Idealismus nach Kant kritische Besonnenheit und Selbstbesinnung zu fordern. Wenn aber mit der Bekämpfung jener ausgearteten Metaphysik in einem Atem die Unmöglichkeit jeglicher Metaphysik behauptet, ja ihrer Problemstellung jede sachliche Berechtigung abgesprochen wurde, so war dies negativer Dogmatismus. In ihrem eigenen Lager stand die totgesagte Metaphysik wieder auf. Da man aber verkannte, daß ihre eigenen Aufstellungen nichts anderes als Versuche waren, das metaphysische Problem zu lösen, benannte man sie mit allen möglichen Worten, nur nicht mit dem der Metaphysik. So erstand die geradezu heillose, sachlich tief bedauerliche Begriffsverwirrung, unter welcher wir auch heute noch zu leiden haben.

Diese Zusammenhänge muß man klar vor Augen haben, wenn man zu einem Urteil kommen will, ob die behandelten Systeme der Wertphilosophie als Metaphysik auszusprechen sind oder nicht.

Von unserem Begriff der Metaphysik aus angesehen, fallen sowohl Windelbands wie Rickerts Wertphilosophie — sie lehnen ja diese Bezeichnung mehr oder weniger ab — in seinen Bereich. Ihre allgemein-gültigen und transzendenten oder absoluten Werte sollen doch ihrem tiefsten Wesen nach Prinzipien darstellen, die von der erlebten Bewußtseinswelt in ihrer Geltung durchaus unabhängig sind. Ob diese Werte nun auf ein Normalbewußtsein bezogen sind, wie bei Windelband, oder eine Welt selbstgenügsamer Geltung bedeuten, wie bei Rickert, ist dabei unerheblich. Wenn der Begriff des »Bewußtseins überhaupt« wie des Normalbewußtseins etwas anderes als ein logischer Ausfüllbegriff oder eine Als-ob-Fiktion sein sollen, können sie nur als metaphysische

Prinzipien, als Systembegriffe verstanden werden. Dies ist von Windelband selbst an mehreren Stellen zugegeben worden.

Wenn Rickert für seine Wertphilosophie und ihre Begründung die Bezeichnung Metaphysik ablehnt, so wendet er sich damit gegen jene ontologische Metaphysik, die ihre absoluten Prinzipien als ein Sein bestimmt. Die Lehre vom reinen Gelten in seiner Unbedingtheit soll demgegenüber keine Metaphysik sein. Wir müssen gestehen, daß diese Terminologie sachlich unhaltbar ist, daß sie den Sachverhalt verwischt und jene oben gekennzeichnete Begriffsverwirrung fördert. Die Funktion, welche diesem Reiche der Geltungen zugesprochen wird, füllt durchaus die systematische Stellung aus, die dem Prinzip des absoluten Seins zugeschrieben wird. Beide sind metaphysische Prinzipien, unabhängig von aller Erlebtheit. Der Terminus »Geltung« hat vielleicht nur den einen Vorzug, die Vorstellung des absoluten Prinzips in Analogie einer empirisch erlebten Wirklichkeit in höherem Maße auszuschließen als der Seinsbegriff. Sie meinen letzthin dasselbe. Alle Theorie, die nicht Erfahrungswissenschaft ist, hat mit dem Augenblick metaphysische Tendenzen, wo sie nach letzten Prinzipien forscht, die ihrem Wesen nach Bewußtseinsjenseitiges treffen wollen. Alle Transzendentalphilosophie oder Wertwissenschaft ist Metaphysik, wenn sie auch noch so gerne etwas Besonderes sein möchte. Damit wird die Tiefe ihrer positiven Einsichten keineswegs in Frage gestellt. Sie sind sogar metaphysische Theorien, die sich durch eine besonders kritische Besonnenheit auszeichnen.

Nunmehr können wir auch die Frage beantworten: muß eine Philosophie der unbedingten Werte mit sachlicher Notwendigkeit zu einer Metaphysik führen? Diese Philosophie will die vom Erleben unabhängige Geltung der Werte, oder was dasselbe sagen will, ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit begründen. Damit geht sie auf ein von allem naturhaften Erleben unableitbares, seinem Wesen nach in sich ruhendes Prinzip aus. Ein solcher Versuch aber, absolute Prinzipien zu gewinnen, ist notwendig metaphysisch, wenn diese Bezeichnung einen Sinn haben soll.

Die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Werte, des Reiches der Werte als dem Reiche der unbedingten Geltungen ist in dieser Form eine Hypostasierung leerer Abstraktionen. Was ist nicht alles in diesen Begriff hineingeheimnist worden, um von ihm aus

die Unbedingtheit der Werte zu begründen. Es ist ein Unbegriff, von einem an sich Geltenden in dem Sinne eines absoluten, beziehungslosen Reiches zu sprechen. Man kann innerhalb logischer Untersuchungen die Geltung als ein quasi-selbständiges Moment zum Gegenstande besonderer Betrachtung machen, z. B. bei der Behandlung des Kategorienproblems. Ja, man kann in solchem Zusammenhange zwischen einem Uebersinnlich-Geltenden und einem Ueberseienden unterscheiden, um aus methodischen Gründen nicht zu früh den Schritt ins Metaphysische tun zu müssen. Aber man hält sich die Möglichkeit offen, die tiefen Bezüge zwischen beiden Sphären, die aufeinander angewiesen sind, um so schärfer hervorzuheben, alles Geltende nur als »Emanieren aus dem Uebersinnlichen« aufzufassen. Wenn Lask [1]) diesen Schritt ins Metaphysische auch innerhalb der Kategorienlehre nicht tut, er ließ ihn aber doch offen, ja die Notwendigkeit ihn in einem System der Philosophie zu tun, durchblicken.

Denn jede philosophische Theorie, die mehr an Gehalt geben will als Logik oder Erkenntnistheorie, führt notwendig zu einer Metaphysik. Das gilt auch für die Transzendentalphilosophie oder die Wertphilosophie, die über eine bloße Theorie des Erkennens hinausgehen, die ein System der Philosophie geben wollen, Weltanschauungslehre, wie Rickert. Mit vollem Recht hat Volkelt [2]) darauf hingewiesen, daß alle Geltungsphilosophien der Gegenwart, die Marburger Schule, die Lehre Husserls und nicht zuletzt die Philosophie der Werte von Rickert »uneingestandene Metaphysik« seien. Alle diese Theorien muten uns Gedankengänge zu, welche, wenn sie keine metaphysische Bedeutsamkeit haben sollen, in der Luft hängen. Begriffe wie »Bewußtsein überhaupt, Normalbewußtsein, Allgemeingültigkeit, transzendente Geltung verlieren, wir wiederholen es, jeden Sinn innerhalb eines Systems der Philosophie, wenn ihnen keine metaphysische Dignität zuerkannt wird. Sie mögen in einer Logik oder Erkenntnistheorie als Hilfsbegriffe, Grenz- oder Ausfüllbegriffe mehr oder weniger große sachliche Berechtigung haben, in einem Systeme wirken sie, wenn sie als gänzlich ametaphysisch gedeutet werden, als bloße Hypostasierung.

1) Die Logik der Philosophie S. 372.
2) Vgl. System der Aesthetik Bd. III, S. 497 ff.

21. Die Tragfähigkeit des Normwertbegriffes und des Wertbegriffes als eines Systembegriffes überhaupt.

Wenn wir zu zeigen vermochten, daß eine Philosophie der Normwerte nur als Metaphysik möglich sei, so erhebt sich nunmehr die Frage: ist der Wertbegriff vermöge seines ihm immanenten Sinngefüges imstande als Systembegriff, als metaphysischer Begriff verwandt zu werden? Wir fragen zunächst nach seiner Tragfähigkeit im Bereiche der Lösung des Normproblems.

Um zu dieser Frage nunmehr endgültig Stellung nehmen zu können, erscheint es erforderlich, den Sachverhalt dieser Problematik noch tiefer zu erfassen.

Unserem seelischen Verhalten steht ein Sinngehalt gegenüber, welcher im Erleben mit diesem selbst in ewig rätselhafter Verbindung verflochten ist; der bei allem »Hingelten« und Hindeuten auf unser Bewußtsein, doch seinem eigensten Wesen nach als etwas schlechthin Autonomes uns entgegentritt. Diesen autonomen Bestand schaffen wir eben nicht eigentlich, sondern wir erkennen ihn bloß an. Wir werden von diesem Gehalt, um mit Lotze zu reden, »bezwungen«. Dieser objektive Gehalt mag nun etwas anderes und unendlich mehr sein, uns steht er zunächst, gleichsam mit der uns zugekehrten Seite, als ein Sollen gegenüber, als eine F o r d e r u n g, deren Anerkennung im Erleben wir vollziehen, die wir als F o r d e r u n g doch eben nicht schaffen. Mag ihr Anerkennen, ihre Erfüllung noch so sehr eine Angelegenheit der Subjektivität sein, dieser Gehalt selbst als Forderung und was er darüber hinaus sein mag, ist vorgefunden oder besser: a u f g e g e b e n. Ist man aber einmal zu dieser Grundeinsicht gekommen, daß aller Gehalt in diesem Sinne nicht der Schöpfung unseres Bewußtseins verdankt wird, dann muß man aus dieser Einsicht auch alle Folgerungen ziehen. Dann geht es nicht mehr an, zu sagen, unsere Subjektivität erzeuge die Wahrheit und Schönheit, während sie ihnen doch nur eine Wohnung in unserem Erleben bereitet. Mag dieser Gehalt seine letzte metaphysische Bestimmung erst in seiner Erfüllung mit Lebendigkeit erreichen, bei aller Bedeutsamkeit, welche der Subjektivität damit zugewiesen würde, der Gehalt selbst darf nicht wieder in eine Bewußtseinstatsache oder eine Bewußtseinsschöpfung umgedeutet werden. Es muß eine Spannung zwischen Gehalt und Subjektivität als

Urdualität bestehen bleiben, die nicht aufzuheben ist. Da die Subjektivität keineswegs aus dem objektiven Gehalt abgeleitet werden soll, so kann auch von einer Herabwürdigung der Subjektivität keine Rede sein. Ihre Bedeutsamkeit bleibt groß genug, ja sie wird so erst sichtbar, da ihr so ihre Rolle angewiesen wird, während sie bei überspannt subjektivistischer Auffassungsweise, z. B. bei dem Fichte der Jenaer Jahre, so allmächtig ist, daß wir uns wundern müssen, daß ihr überhaupt noch ungelöste Aufgaben verbleiben.

Wir haben die dem Bewußtsein zugewandte Seite des objektiven Gehaltes als F o r d e r u n g bezeichnet und glauben mit diesem Begriff den Sachverhalt, den wir treffen wollen am angemessensten bezeichnet zu haben. Und wir können diesen Begriff auf alle Besonderheiten anwenden, in denen uns der objektive Gehalt entgegentritt. Wir können sagen, daß uns das Sittliche wie das Schöne, das Wahre wie das Heilige als Sonderforderungen der einen Grundforderung entgegenstehen, welche wir als Idee der Menschheit oder kurz: M e n s c h l i c h k e i t bezeichnen. Wenn der Ausdruck so verstanden wird, kann nicht eingewendet werden, daß ein ethischer Begriff zur Kennzeichnung alles objektiven Gehaltes nach seiner uns zugewandten Seite gebraucht werde. Jeder der Sonderforderungen gegenüber genügt unser subjektives Verhalten auf besondere Weise. Diese Forderungen gehen eben von dem objektiven Gehalt aus, einem Absoluten, das wir Gott, Weltgrund nennen können. Andererseits wollen wir mit diesem Begriff sagen, daß, indem die Subjektivität den Forderungen genügt, sie jenes Gehaltes, seines Wesens teilhaftig wird: daß sie es im ästhetischen Verhalten gestaltet, es im theoretischen erfaßt, ergreift, im sittlichen bezwingt, im heiligen schaut. Diese anschaulichen Symbole unserer Bildsprache sind ja notwendig unzureichend.

Es kann hier keine Begründung, keine eingehendere Ausführung dieser Auffassung des Sachverhaltes gegeben werden, welcher das Normproblem ausmacht. Aber diese eigene Stellungnahme, wenn sie auch noch so skizzenhaft ist und sozusagen einfach hingestellt wird, mußte zur Verdeutlichung unserer letzten Absichten in einigen wesentlichen Punkten angedeutet werden. Wir meinen allerdings, daß die nun folgenden grundsätzlichen und abschließenden Erörterungen über die Tragfähigkeit des Wertbegriffes auch dann zwingend sind, wenn jener Stellungnahme nicht zugestimmt würde.

Wir sahen oben, daß der Wertbegriff in seinem Sinngefüge bei allen Denkern irgendwie zu einem unvollziehbaren Begriff wurde, sobald sie sich anschickten, ihn als Systembegriff innerhalb einer Lösung des Normproblems zu verwenden. Wir können nunmehr sagen, er mußte mit Notwendigkeit in seinem Sinngefüge zerstört werden.

Als Wert wurde einmal das absolute Prinzip selbst, der objektive Gehalt bezeichnet. So geschieht es ausdrücklich bei Volkelt: absoluter Wert als Weltgrund; so bei Rickert, der sich das Absolute nur als Wert vorstellen kann. Wir bemerkten oben, daß schon das Sinngefüge eine solche Verwendung des Wertbegriffes ausschließt, der als Beziehungsbegriff unvollziehbar wird, wenn die Beziehung, die mit den Momenten gesetzt wird, mit diesen zusammenfällt. In solchem Gebrauch hat der Wertbegriff etwas höchst Verschwommenes, ja Mystisches. Eine Besinnung auf den Sinn, welcher sich doch schließlich auch dann noch mit ihm verbinden lassen muß, wird oft als unmöglich abgelehnt. Es handle sich da um ein Urphänomen, für das sich sozusagen von selbst die Bezeichnung »Wert« anböte. Wenn solches Argumentieren nicht überhaupt schon einen Verzicht auf logisches Denken einschließt, da wo es methodisch noch zu früh ist, schon der Umstand, daß das Wort in höchstem Maße bedeutungsbelastet ist, sollte abschreckend wirken.

Aber auch wenn der Wertbegriff die »zugewandte Seite« die Forderung bezeichnen soll, wie bei allen behandelten Philosophen — bei manchen wird der Wertbegriff in höchst verwirrender Anwendung doppelsinnig gebraucht — »überspringt er sich selbst und das, was er zu leisten vermag«. Wenn wir mit dem Begriff Ernst machen, scheitert auch hier seine Anwendung. Denn, um den Wertbegriff in Strenge einzuführen, müßten wir folgenden Bau des Sinngefüges zugrundelegen: das Sollen, die Norm ist der Maßstab — wie bei Rickert —, Gegenstand das erlebte Material, welches ist aber nun das Bewußtsein? Zur Begründung der Allgemeingültigkeit müßte der Wert für das Normalbewußtsein als eine metaphysische Wesenheit gelten. Dies soll aber in diesem Falle gerade nicht gemeint sein, da das Absolute in seiner der Subjektivität zugewendeten Seite charakterisiert werden soll. Also ist das Bewußtsein das individuelle oder das menschliche Gattungsbewußtsein. Damit ist eine Beziehung, eben die Wertbeziehung aufgestellt zwischen empirischem Bewußtsein, der Er-

lebnismaterie und der Norm. Die Gültigkeit einer Wertbeziehung wird aber getragen von der Gültigkeit ihres Maßstabes, hier also der Norm, die ihrerseits wieder als metaphysisch gedacht werden muß. Ist dies aber die Tendenz der wertphilosophischen Bemühungen, im Werte nur die R e l a t i o n zwischen dem empirischen Bewußtsein und der Norm zu bezeichnen? Soll der Wert der Norm nicht wenn möglich übergeordnet sein, als ein absolut Geltendes, die Norm aus sich hervorgehen lassen? So vor allem bei Rickert, aber auch bei Münsterberg und Volkelt. Aber den absoluten objektiven Gehalt als Wert aufzufassen haben wir ja schon zurückgewiesen. In ihm nur die t a t s ä c h l i c h, d. h. zufällig bestehende Relation des empirischen Bewußtseins zu einer absolut geltenden Norm zu sehen, entspricht nicht der Intention der Wertphilosophie und kann ihr nicht entsprechen. Denn diese will entweder das, was wir Normen nennen als Werte fassen — sie redet ja auch von einer »Verwirklichung der Werte« — oder gar das den Normen übergeordnete Prinzip.

Wie wir den Gedanken auch wenden, wollen wir den Wertbegriff sinnesgemäß gebrauchen, so führt er mit Notwendigkeit entweder zu seiner Selbstaufhebung, oder leistet nicht das, was er leisten will und soll.

Aber auch selbst wenn seine Verwendung dem Sinngefüge nach zu rechtfertigen wäre, der Sachverhalt läßt den Wertbegriff als durchaus verfehlt und irreführend erscheinen. Welche Wendung man ihm auch geben möge, von einer ursprünglichen Bezogenheit auf eine Subjektivität kommt er nicht los. Und selbst wenn man den Begriff des »Bewußtseins überhaupt« gelten ließe, es wäre doch immer nur eine, wenn auch noch so sublimierte und gesteigerte Subjektivität, die den objektiven Gehalt begründete. Ob es das Normalbewußtsein Windelbands, das absolute Bewußtsein Volkelts, das reine Wollen des Ur-Ich Münsterbergs ist, die Werte müssen auf einer solchen Subjektivität ruhen, wenn der Wertbegriff nicht von vornherein unvollziehbar sein soll. Und die Subjektivität: so sehr ihre Bedeutsamkeit nicht zu verkennen ist, es muß auch der leiseste Anschein vermieden werden, als ob sie den objektiven Gehalt geschaffen hätte oder dieser ihr irgendwie seine Autonomie verdankte.

Wir wollen uns die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche die Anwendung des Wertbegriffes notwendig im Gefolge hat, noch deutlicher zum Bewußtsein bringen. Lotze, Windelband und

Münsterberg gehen von dem psychologischen Tatbestande des individuellen Wertens aus. Durch Steigerung gleichsam der Würde dieses psychischen Verhaltens gelangen sie schließlich zu einer Wertung höchster Bedeutsamkeit. Nicht mehr Lust-Unlust ist der Maßstab, nach dem gewertet wird, sondern wie bei Lotze eine gewisse Inhaltsbestimmtheit des Gefühls. Oder es ist das reine Wollen Münsterbergs, das von keiner Lust oder Unlust mehr bewegt ist, um endlich ein System von Normen als Maßstab gelten zu lassen. Dem individuellen Bewußtsein ließ man dabei in steigendem Maße ein Normal- oder Vernunftbewußtsein irgendwie immanent sein, für das die Werte doch eigentlich gelten. Wir sehen die Wertphilosophen mit der ungeheuren Schwierigkeit ringen, aus dem wertenden Einzelbewußtsein der empirischen Wirklichkeit zu einem schließlich doch auch wertenden aber gänzlich unsinnlichen Vernunftbewußtsein zu gelangen. Um ihre Begründung der Unbedingtheit der Werte durchführen zu können, schreiten sie irgendwie zur Hypostasierung einer leeren Abstraktion, die durchaus überindividuell und unsinnlich sein soll und doch zu deutlich die Spuren und die Färbung ihrer psychologischen Herkunft an sich trägt. Man mag ein solches allgemeines Bewußtsein in der Psychologie im Sinne eines Durchschnittsbewußtseins, in der Erkenntnistheorie als Hilfsbegriff mit einer gewissen Berechtigung verwenden können: als metaphysischer Begriff ist er unhaltbar, ein Zwittergebilde. Und doch liegt, wir wiederholen es, der Wertbegriff, diesen Weg von der Subjektivität in ihrer empirischen Lebendigkeit aus zu gehen, nahe. Erst durch eine gewaltsame Analogie, durch einen Sprung von dem empirischen Werten zu einem »Werten höherer Art«, oder wie Münsterberg sagt, zu »absoluten, überindividuellen Wertungen« gelangt man zu dem gesuchten Reiche eines objektiven Gehaltes.

Dabei geht die innerste Tendenz der wertphilosophischen Bewegung durchaus darauf aus, den autonomen Bestand als von der Subjektivität nicht geschaffen zu begründen, um dieser Konsequenz infolge der Anwendung des Wertbegriffes doch nicht entgehen zu können. Münsterberg verfährt nur in strenger Folgerichtigkeit, wenn er alle Werte, Normen, alles Absolute als Tathandlung des reinen Wollens, aus der sublimierten Subjektivität des Ueber-Ich hervorgehen läßt. Seine Wertphilosophie ist von allen Systemen, welche den Wertbegriff als zentralen System-

begriff verwenden, die folgerichtigste und geschlossenste. Um so deutlicher werden wir uns aber, gerade angesichts seiner Aufstellungen, der Unzulänglichkeit einer solchen Grundauffassung bewußt.

Diese Unzulänglichkeit des Wertbegriffes ließe sich auch bei dem hypothetischen System nachweisen, welches den Begriff des Ganzheitswertes verwenden würde. Zunächst würde es sich ja auch bei einem System, daß auf den Begriff einer überempirischen, überindividuellen, absoluten Ganzheit ausginge, um eine Metaphysik handeln. Eine solche Ganzheitswertbeziehung müßte für ein absolutes Bewußtsein gelten. Die Fülle von Schwierigkeiten und Antinomien, die uns beim Normwertbegriff begegnete, würde hier wiederkehren. Wir gehen nicht näher auf Besonderheiten ein, da der Wertbegriff in diesem Bedeutungstypus niemals systematische Verwendung gefunden hat.

Wir gedenken noch ausdrücklich einer Verwendung des Wertbegriffes, der wir bei den behandelten Philosophen mehr oder weniger ausgesprochen und auch sonst in der neuesten philosophischen Literatur begegnen. Als Werte werden alle idealen Gebilde bezeichnet, die dem menschlichen Gattungsbewußtsein als vorläufige oder irgendwie letzte Zielinhalte vorschweben.

Diese Zielinhalte als Werte zu bezeichnen, verbieten die oben vorgebrachten Bedenken, die sich gegen eine Verwendung des Wertbegriffes richten, der den Sachverhalt des autonomen Bestandes treffen soll. Wenn der Historiker, von den Zielsetzungen einer großen geschichtlichen Persönlichkeit, einer Epoche oder eines konkreten, zeitlich bestimmten Kulturbewußtseins her, Wertmaßstäbe anlegt, so findet in diesem eingeschränkten, einzelwissenschaftlichen Gebrauch der Wertbegriff im Zusammenhang mit dem Zielbegriff seine sinnesgemäße Verwendung. In der systematischen Philosophie ist er auch in dieser Verbindung mit dem Zielbegriff nicht haltbar.

Es liegt uns daran, im Anschluß an unsere systematischen Erörterungen des Wertbegriffes terminologischen Erwägungen und Bedenken Raum zu geben. Wir fanden schon wiederholt Gelegenheit auf die Vieldeutigkeit und die schlagwortartige Verwendung des Wertbegriffes hinzuweisen. Diesen Gedanken gilt es noch einmal eindringlich sich zum Bewußtsein zu bringen. Die fast erdrückende Vieldeutigkeit, die wir schon im ersten Kapitel dieser Untersuchungen uns vergegenwärtigten, führt

mit Notwendigkeit dazu, daß sich alle nur möglichen Nebenvorstellungen bei seinem Gebrauche einstellen, die gar nicht gemeint sind. Ein solcher Begriff kann heillose Verwirrung und Verdunkelung in der Erkenntnis des vorliegenden Sachverhaltes bewirken. Aber der Wertbegriff wurde, damit nicht genug, noch zum Schlagwort einer Modephilosophie. Und was Rickert vom Worte »Leben« sagt, das trifft auch für jenes Wort zu: »Diese Eigenschaft — nicht eindeutig zu sein — teilt der Ausdruck: Leben mit den meisten Modeschlagwörtern, ja man kann geradezu sagen: nur selten wird etwas Mode werden, wenn es sich nicht auf mannigfaltige Weise mißverstehen läßt«[1]). An dem Ausdruck Wert hat man sich oft geradezu berauscht, ihn als selbstverständlich hingenommen, um ihn zugleich in einem mystischen Nebel zu belassen. Man wollte mit ihm höchst sublime Sachverhalte bezeichnen und war sich dabei gar nicht bewußt, daß dasselbe Wort sonst dazu diente, allzu menschliche und banale Angelegenheit zu benennen.

So meinen wir denn, es wäre an der Zeit, den Wertbegriff, in der wissenschaftlichen Terminologie, ausschließlich der Nationalökonomie und Psychologie zu überlassen. In diesen Wissenschaften hat seine Verwendung einen begründeten Sinn. Die Philosophie aber sollte ihn vor allem nicht als Systembegriff verwenden, mag er innerhalb erkenntnis-theoretischer oder methodologischer Betrachtungen, wie wir sahen, seine sachliche Berechtigung haben. Von ästhetischen oder ethischen W e r t u n g e n als psychischen Erlebnissen zu reden, kann so lange nicht irreführen, als man sich ihrer ausschließlich p s y c h o l o g i s c h e n Bedeutsamkeit bewußt bleibt und sie klar zum Ausdruck bringt. Wieviel Unklarheit und Verwirrung würde aus den Betrachtungen der Philosophie der Gegenwart getilgt werden, wenn man sich entschlöße den Wertbegriff wieder so zu verwenden, wie es seinem einheitlichen Sinngefüge angemessen ist!

22. A b s c h l i e ß e n d e E r w ä g u n g e n.

Heißt nun den Wertbegriff als Systembegriff der Philosophie verwerfen eine Würdigung der positiven, in die Zukunft weisende Einsichten der wertphilosophischen Gedankenbewegung ausschließen?

1) »Logos« Bd. II, S. 132.

Unsere Darstellung machte immer wieder einsichtig, daß es das treibende Motiv der Wertphilosophie seit Lotze war, über die Relativität des bloßen Erlebens des Individuums wie der Gattung zu einem objektiven Gehalt als einer übergreifenden Ordnung, als einem autonomen Bestand vorzudringen. In der Bemühung um die Erfassung eines solchen in sich ruhenden Reiches finden sich alle jene Denker als dem letzten Ziele ihres Philosophierens zusammen. Eine Metaphysik des Geistes oder der Vernunft ist der abschließende systematische Ausdruck ihres Strebens nach einer umfassenden Weltanschauung: eingestanden oder uneingestanden, konsequent zu Ende gedacht oder doch notwendig einen solchen Abschluß fordernd.

Diesen Sachverhalt wieder mit aller Energie herausgearbeitet und in der Bewältigung seiner Problematik ein höchst ernsthaftes, ja entscheidendes Problem aller Philosophie gesehen zu haben, ist ein bleibendes Verdienst dieser Gedankenbewegung. Sie gab dem Begriff der Kultur wieder philosophischen Inhalt und systematische Bedeutsamkeit. Sie lehrte die Kultur wieder verstehen als den Inbegriff von idealen Forderungen, welche zu erfüllen die Menschheit in ihrer Geschichte berufen ist. Das Menschengeschlecht wurde wieder als der Träger und Vollender zeitloser Bestimmungen angesehen. So erhielten bleibende Einsichten der deutschen Bewegung eine neue lebendige Verkörperung, ohne daß ihre Verstiegenheiten und Ueberspannungen des metaphysischen Denkens Aufnahme gefunden hätten. Irgendwie lebte auch die platonische Zweiweltentheorie in den Ausprägungen der Wertphilosophie wieder auf: Zusammenhänge, die keiner schärfer gesehen und betont hat als Lask.

Unter den einzelnen Aufstellungen scheint uns die vor allem von Münsterberg und Volkelt vertretene Auffassung tiefe Berechtigung zu haben, daß die Normen grundsätzlich koordiniert sind. Weder der sittlichen Norm wie bei Lotze, noch der logischen und ästhetischen Normen wie bei Windelband kommt eine Sonderstellung zu. Als Forderungen des Absoluten sind sie alle, metaphysisch betrachtet, von der gleichen Autonomie. Auch das Heilige darf nicht so bestimmt werden, daß es diese selbständige Stellung der anderen Normen aufhöbe, bei aller Eigenart, die ihm zuzuerkennen ist. Indem wir die Forderungen erfüllen, werden wir des objektiven Gehaltes teilhaftig: nur eben jedesmal von einer sozusagen anderen Seite seines Wesens aus.

Weil wir nun in der Tendenz der Wertphilosophie eine sachlich geforderte Bemühung des philosophischen Denkens sehen, gerade weil uns das Normproblem als eine höchst zentrale Frage der systematischen Philosophie erscheint, erachten wir ein Hinausschreiten über den Lösungsversuch, welchen die Wertphilosophie faktisch bietet als um so dringender geboten. Diese Lösung ist in entscheidenden Punkten von uns verworfen worden: das Problem selbst, welches die Wertphilosophie aufs Ernsteste zu bewältigen bestrebt war, wird um so rückhaltloser als von einem Sachverhalt aufgegeben, anerkannt.

Wir wollten im Grunde einsichtig machen, daß eine sachliche Notwendigkeit uns über die Wertphilosophie hinauszuschreiten heißt, um ihre positiven Ergebnisse in einem umfassenderen und tiefer begründeten System, auf einer höheren Stufe der Erkenntnis »aufzuheben«. Und im Sinne dieser systematischen Absicht läßt sich das von Windelband auf Kant bezogene Wort auch auf die Wertphilosophie anwenden: Sie verstehen heißt über sie hinausgehen. Dieses Hinausschreiten selbst aber wird vom Geiste einer kritischen Metaphysik getragen sein müssen, der allen schlechten Subjektivismus überwinden will, um zur Begründung des objektiven Gehaltes und seiner Forderungen vorzudringen.

Personenregister.

Aristipp 21.
Aristoteles 2.
Augustin 31 f.
Bentham 22, 24.
Cornelius 7.
Descartes 32.
Döring 7.
Driesch 11.
Dühring 22, 25.
v. Ehrenfels V, 2.
Epikur 21.
Feuerbach 25.
Fichte 35, 50, 77.
v. Hartmann, Ed. 22.
Hegel 35.
Hegesias 22.
Herbart 18.
Husserl 39, 40, 45.
Kant 3, 10, 33 f., 36, 41, 84.
Kreibig 7.
Krueger 9.
Külpe 10.
Lask 75, 85.
Leibniz 27, 33.
Liebert 34 f.
Liebmann 41.
Locke 33.
Lotze V, 4, 36 ff., 61 f., 64, 67 f., 69, 79, 83.
Marx 2.
Meinong V.
Menger 2.
Münsterberg 3, 50 ff., 65 f., 68, 71, 79, 83.
Nietzsche V, 3, 8, 25, 27 f.
Origenes 32.
Plato 31 f., 83.
Plotin 32.
Rickert 3, 15, 44 ff., 63 f., 69 ff., 73 f., 78 f., 82 f.
Schelling 35.
Schleiermacher 35.
Schopenhauer 22.
Schuppe 7.
Simmel 18.
Spencer 25.
Spengler 16.
Spinoza 32.
Thomas v. Aquino 27.
Volkelt 3, 56 ff., 66 f., 68, 71, 75, 78 f., 83.
v. Wieser 2.
Windelband 3, 8, 10, 20, 36, 40 ff., 47, 62, 64, 68 f., 70, 73, 79, 83 f.

Sachregister.

Als-Ob-Fiktion 73.
Anamnesislehre 32.
Axiologie 22.
Bestand, autonomer, idealer 67 f., 76 f., 79 f., 83.
Bewußtsein überhaupt 34, 48, 73, 75, 79.
Emotionalismus 7 f.
Eudämonismus 23, 61.
Evolutionismus 25, 35, 68.
Forderung 76 f., 78, 83 f.
Gehalt, objektiver VI, 30 ff., 57, 67, 76 f. 79 f., 83 f.
Geltung 73 ff.
Grenznutzwert 2.
Gültigkeit, Schema der Arten 11 f.
Hedonismus 21, 23 f.
Historismus 25, 68 f.
Kritizismus 33, 43.
Kulturwerte 47, 53.
Lebenswerte 27 f., 53 f.
Marburger Schule 75.
Mehrwert 2.
Menschlichkeit 77.
metaphysisches Problem 20, 33 f., 71 f.
Neukantianismus 56.
Normalbewußtsein 12, 38, 42, 44, 61, 63 f., 65, 69, 73, 75, 79 f.
Normproblem 29 ff., 36, 59 f., 77, 84.
Oesterreichische Schule 2.
Positivismus 35, 40, 72.
Pragmatismus 35.
Psychologismus 68 f.
Selbstwerte 56 f., 66.
Sinnesanalyse 4 ff., 17, 41, 61.
Sinnesgemäßheit, Kriterium der 19 f., 59 ff.
Sollensbegriff, Sollenstheorie 52 f., 54.
Tauschwert 2.
Tiefendimension 9, 13, 38.
Tragfähigkeit, Kriterium der 19 f., 59 f.
Transzendentalphilosophie 33 f., 43, 49, 70, 73, 74 f.
Utilitätsmoral 21, 23 f.
Voluntarismus 7 f.
Wertbeziehung 5 f., 63.
Wertkategorie 10 f., 15 f., 18, 24, 27.
Wertmaßstab 5, 13, 15, 27, 41, 64, 78, 81.
wertphilosophische Bewegung V, 3, 29 ff., 36, 59, 82.
Wertung 6 ff., 15, 17, 41, 45, 79 f., 82.